00058096

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 023.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 17 February, 2016

DU

BOUDDHISME

PAR

M. J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

(Académie des Sciences morales et politiques)

58096

PARIS

BENJAMIN DUPRAT, LIBRAIRE DE L'INSTITUT,

De la Bibliothèque impériale, des Sociétés asiatiques de Paris, de Londres, de Madras et de Calcutta, etc.

Rue du Cloître-Saint-Benoît, n° 7.

1855

ORI
Fr 294.3
Bar/Bou
58096

00058096

AVANT-PROPOS.

Cet ouvrage sur le *Bouddhisme indien* est en quelque sorte le pendant de celui que j'ai récemment publié sur les *Védas*. Il est également extrait du *Journal des Savants*, où il a été inséré presque entier par articles séparés, du mois de mai 1854 au mois d'avril 1855. Je n'ai guère fait que réunir ces articles, qui avaient été conçus d'ailleurs dans un ensemble systématique; et comme depuis lors il n'a rien paru d'important sur ce sujet, j'ai pu n'y apporter aucun changement. On verra que cette étude est empruntée aux ouvrages, célèbres à divers titres, de MM. Hodgson, Turnour, Csoma de Kôrôs, Schmidt, E. Burnouf, Ph.-Ed. Foucaux, Stanislas Julien, Chr. Lassen, etc. Je m'y suis proposé surtout de prévenir les erreurs dont le Bouddhisme, quoiqu'il soit aujourd'hui mieux connu, pourrait continuer à être l'objet. Il ne faut ni l'exalter ni le rabaisser outre mesure. A tout prendre, c'est

une des pages les plus vastes, mais aussi les plus tristes de l'histoire de l'esprit humain. Né dans le centre de l'Inde et sur les bords du Gange six siècles avant l'ère chrétienne, il règne de nos jours, après plus de deux mille ans, sur la meilleure partie de l'Asie ; il y règnera sans doute bien longtemps encore. Mais la fortune qu'il a faite doit exciter notre curiosité bien plutôt que notre estime. Ses dogmes, quoique suivis par des peuples sans nombre, n'en sont pas moins faux et repoussants ; et je n'ai point été injuste en les réduisant à deux, l'athéisme et le néant. Mais, quelque horreur que ces croyances nous inspirent, il est bon de les connaître dans toute leur abjection, ne serait-ce que pour mieux apprécier les nôtres. Si c'était la religion chrétienne qui eût produit le Bouddhisme, comme l'a cru le zèle plus ardent qu'éclairé de quelques missionnaires, c'est un monstre qu'elle aurait enfanté; et c'était lui faire bien peu d'honneur que de lui attribuer gratuitement cette postérité déplorable.

J'ai pu rétablir, à l'aide des légendes, l'histoire réelle du Bouddha, né fils de roi et se faisant ascète et mendiant à l'âge de vingt-neuf ans, pour prêcher jusqu'à quatre-vingts sa doctrine du salut éternel et la Loi qui devait sauver les créatures. Selon moi, cette histoire doit prendre rang désormais dans les annales de l'humanité, que le réformateur honore par son caractère, si ce n'est par ses théories. Sans doute il

serait hasardeux d'affirmer que toutes ces traditions venues jusqu'à nous au travers des âges sont fidèles; mais les faits essentiels qu'elles rapportent, tout en les transformant, sont vrais, si l'on s'en fie au nombre et à l'authenticité des monuments qui les attestent. Le Bouddhisme a pour lui, dans l'Inde, dans le Tibet, dans la Mongolie, à Ceylan et dans la Chine, plus de témoignages irrécusables que n'en peut alléguer aucune autre religion aussi vieille que lui.

A la suite de l'histoire de Çâkyamouni, j'ai exposé sa morale, et la métaphysique sur laquelle elle se fonde; puis je les ai jugées l'une et l'autre, et c'est à une condamnation que j'ai dû aboutir. Mais si le Bouddhisme n'a rien à nous apprendre sur les grandes questions qui sollicitent et troublent la raison humaine, il mérite toute notre attention par son originalité, par sa foi énergique et austère, par ses vertus héroïques, que ne compromet point son extravagante superstition, et j'ajoute, par son désespoir inconsolable autant que sincère. Un tel spectacle doit exciter tout au moins, à défaut de sympathie, un très-douloureux intérêt; car c'est une des solutions les plus graves, et sans contredit la plus sombre, qui aient jamais été données au problème de la vie humaine.

DU

BOUDDHISME.

I.

CHRONOLOGIE DU BOUDDHISME.

Le génie indien, dans son immense développement, a deux faces principales qu'il faut connaître l'une et l'autre pour apprécier tout ce qu'il est : ce sont le Brahmanisme et le Bouddhisme. J'ai touché, en traitant des Védas, aux origines religieuses et philosophiques du premier; je voudrais aussi consacrer quelques études au second. Les monuments qu'il a produits nous sont désormais accessibles ; découverts, il y a moins de vingt-cinq ans, par d'heureuses recherches, ils commencent à être publiés et traduits dans les principales langues de l'Europe. Plus nombreux encore, s'il est possible, que les monuments de la littérature brahmanique, ils sont d'un tout autre genre ; mais ils ne méritent pas un moindre intérêt. Ils doivent même en avoir un tout particulier aux yeux de la philosophie. Avec le récit plus ou moins authentique de la vie du

Bouddha, ils ne traitent jamais que de deux sujets : la morale et la métaphysique. Je ne veux pas dire que dans ces questions, les plus grandes que puisse se proposer l'intelligence humaine, les Bouddhistes aient accompli des chefs-d'œuvre ; tant s'en faut ; et leurs erreurs en philosophie n'ont guère d'égales que leur superstition. Mais c'est toujours un noble spectacle que celui de l'homme aux prises avec les problèmes d'où dépend sa destinée tout entière. Le Bouddhisme nous donnera un exemple de plus de notre grandeur et de notre fragilité. On ne peut pas se proposer un but plus élevé ; car c'est le salut éternel qui seul le préoccupe. On ne peut pas faire de chute plus profonde ; car en voulant sauver l'homme, il en arrive à ne lui offrir pour refuge que le néant. Comment s'est formée cette déplorable croyance ? Quel en a été le fondateur ? Quel était son caractère personnel ? Quelle fut sa vie ? Quels sont les principes de son système ? et à quelles conséquences viennent-ils aboutir ? Voilà quelques-unes des questions que je voudrais examiner et qui me semblent dignes de fixer un instant l'attention.

Le Bouddhisme, on le sait, est né dans le sein de la société indienne et brahmanique, dans le VII^e^ siècle tout au moins avant notre ère, et peut être plus anciennement encore. Il s'y est présenté comme une réforme qui devait changer les croyances généralement adoptées par cette société, et qu'elle avait tirées, par une lente élaboration, des Védas regardés comme des livres divins. Il s'est développé dans le nord de l'Inde, sur les deux rives du Gange, pendant de longs siècles, à l'état de système philosophique, répandu par une prédication toute pacifique, et acceptable comme tout autre à la tolérance des Brahmanes. Il a fait des prosélytes sans nombre parmi les peuples et parmi les rois. Il est descendu vers le sud, s'est propagé à l'ouest et

dans le centre de l'Inde, et a pénétré de proche en proche jusqu'à l'île de Ceylan. Ses conquêtes ne se sont pas bornées au vaste pays qui l'avait vu naître; il en a dépassé les limites, et il s'est étendu au nord et à l'est sur des contrées bien plus vastes encore. Puis, après avoir duré dans l'Inde plus de douze cents ans, il en a été tout à coup expulsé par une persécution violente qui l'a exterminé. Mais il s'est réfugié chez les peuples voisins où son empire n'a fait que s'accroître; et aujourd'hui il règne sans partage au Népâl, au Kachemire, au Tibet, et dans la Mongolie, au nord; dans l'île de Ceylan, au sud; à l'est, chez tous les peuples transgangétiques, au Tchampa, au Birman, au royaume d'Ava, à Siam, dans la Cochinchine; et à l'extrémité de l'Asie, la Chine presque entière et le Japon ne connaissent guère que lui pour religion.

Je ne veux pas suivre le Bouddhisme dans son histoire; car c'est là un sujet qui ne pourra être traité avec quelques chances d'exactitude et de succès qu'après bien des travaux de détail; je veux seulement montrer les origines de ce grand mouvement qui a dominé presque toute l'Asie. Je les trouve dans les Soûtras ou livres canoniques qui passent pour renfermer la doctrine du réformateur recueillie de sa bouche. Ils ont été écrits primitivement en sanscrit et en pâli; et c'est de ces deux langues qu'ils ont été traduits à diverses époques en Chinois, en Tibétain, en Mongol, en Birman, etc.

Notre langue possède déjà deux de ces livres, l'un le *Lalitavistara* publié d'après la traduction tibétaine et revu sur l'original sanscrit par M. Ph. Ed. Foucaux; l'autre, le *Lotus de la bonne loi*, par M. Eug. Burnouf, enlevé si prématurément à la science, pour laquelle il a tant fait, quoique sa carrière ait été bien incomplète. Il y a près de dix ans que déjà je me suis occupé du Bouddhisme, à

l'occasion d'un premier ouvrage de M. E. Burnouf, intitulé : *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien.* Aujourd'hui, en étudiant son ouvrage posthume, je veux rendre un nouvel hommage à ses travaux et à son génie. J'ai eu l'occasion une première fois de dire toute l'estime que le monde savant doit en faire (1) ; mais ses mérites sont d'un tel ordre, et peuvent être d'un si utile exemple, qu'on ne saurait en répéter trop souvent l'éloge. Ce n'est pas seulement une justice reconnaissante ; c'est de plus un moyen de provoquer des imitations fécondes, et de continuer en quelque sorte les leçons du maître ravi trop tôt à son enseignement. Ce que j'ai loué dans les recherches de M. E. Burnouf, c'est moins encore l'importance et la certitude des résultats obtenus que la méthode à la fois pénétrante et circonspecte à l'aide de laquelle il les obtenait. Il a toujours su demeurer dans son rôle de philologue, et malgré des exhortations pressantes que lui adressaient les juges les plus éclairés et les plus bienveillants, il n'a jamais voulu en sortir, pour entrer sur le terrain périlleux de l'histoire. Il s'est borné dans toute sa laborieuse carrière à traduire, à déchiffrer, à interpréter, à analyser des monuments ; et il a su ne pas aller au-delà, quoiqu'il ait dû bien souvent être tenté de franchir ces limites. Il n'a point obéi à des impatiences que peut-être il ressentait lui-même quelquefois, mais que surtout on ressentait autour de lui. Il y a des esprits un peu trop prompts qui ne se contentent pas des magnifiques conquêtes qu'a déjà faites la philologie sanscrite, et qui, peu soucieux d'avoir vu s'ouvrir dans l'espace d'un demi-siècle la littérature brahmanique depuis les Védas et les systèmes de philosophie

(1) *Journal des Savants*, 1852, cahiers d'août et de septembre, pages 473 et 561.

jusqu'aux drames et aux poésies légères, la littérature bouddhique du nord et du sud, depuis les Soûtras dépositaires de la parole du réformateur jusqu'aux traités de métaphysique, voudraient encore qu'on leur apprît déjà l'histoire de ces temps reculés, comme on peut leur apprendre celle d'Alexandre et d'Auguste.

M. E. Burnouf n'a point cédé à ces entraînements; et cette prudente réserve fait le plus grand honneur à son caractère scientifique. On ne peut rien dire aujourd'hui que de très-incomplet et de très-vague sur des origines qui se perdent dans la nuit des temps. A quelle date, dans quel temps précis ont été composés ces ouvrages que la philologie explique? par quels auteurs? dans quels pays? sous quels princes? Quelle suite d'événements se sont succédé dans ces époques lointaines et obscures? Ce sont là des questions du plus haut intérêt sans doute, qu'on pourra résoudre plus tard, mais qui sont aujourd'hui prématurées. A l'heure qu'il est, il est impossible d'y répondre; et tenter même une solution, c'est vouloir s'exposer à d'inévitables mécomptes. Ce que doivent faire à présent les intelligences sérieuses et sages, c'est d'étudier les monuments, qui eux aussi sont des faits; c'est de les comprendre dans toutes leurs difficultés, et d'éclaircir les ténèbres de langues encore peu connues. C'est là un terrain solide, où l'on peut faire les pas les plus assurés et recueillir des fruits certains. Mais, hasarder des considérations générales dans un sujet qui ne comporte encore que des vues de détail, c'est risquer de ne poursuivre que des hypothèses et de mettre trop souvent l'imagination à la place de la science. C'était la conviction profonde de M. E. Burnouf, et c'est elle qui l'a guidé, comme elle l'a soutenu, dans ses labeurs incessants, qui devaient abréger sa vie. Il est d'autant plus louable d'y être demeuré fidèle,

qu'il était doué de toutes les qualités d'esprit nécessaires pour jouer encore un autre rôle que celui qu'il a choisi et si constamment gardé. Qui peut douter qu'avec la vivacité et la justesse d'intelligence qu'il possédait, il n'eût pu se faire l'historien brillant du Brahmanisme et du Bouddhisme, au lieu d'être le patient interprète des monuments qu'ils ont produits ? Mais qui peut douter aussi, quand on connaît l'état réel des choses, qu'il n'ait été mille fois plus utile par ces travaux plus modestes en apparence, qu'il ne l'eût été par des travaux plus ambitieux, mais moins sûrs ? L'histoire elle-même doit s'applaudir que des esprits de cette puissance se contentent de lui préparer des matériaux, et qu'ils ne se hâtent pas d'élever un édifice dont les assises ne sont encore ni assez nombreuses ni assez fortes.

Le *Lotus de la bonne loi*, que la pieuse bienveillance d'un ami et d'un disciple, M. Jules Mohl et M. Théodore Pavie, a publié après la mort de M. E. Burnouf, confirme les réfléxions que je viens de présenter ; et je ne crois pas que, dans aucun de ses ouvrages, même dans son *Commentaire sur le Yaçna*, ses éminentes facultés de philologue et son admirable méthode se déploient avec plus d'éclat et de profit. Le livre, comme son titre seul l'indique, se compose de trois parties distinctes : d'abord le *Lotus de la bonne loi*, traduit sur l'original sanscrit, un des Soûtras développés les plus vénérés au Népâl, et qui fait partie des neuf Dharmas, ou livres canoniques, que reconnaît l'orthodoxie Bouddhique (1) ; en second lieu, des notes plus ou moins longues sur chacun des vingt-sept chapitres du *Lotus*, ne laissant aucun terme ni aucun fait un peu obs-

(1) M. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, page 14.

cur sans une explication; et enfin une suite de mémoires sur les mots les plus importants de la langue spéciale du Bouddhisme, mémoires dont quelques-uns, comme ceux qui s'adressent aux édits religieux du roi Bouddhiste Piyadasi (Açoka), formeraient des volumes entiers. C'est donc, comme on peut le voir, une œuvre toute philologique; et cependant il en sort des conséquences de la plus haute portée pour l'histoire, ainsi que le prouvera la suite de cet examen. En élucidant des mots avec la sagacité infaillible qu'on lui connaît, M. E. Burnouf constate des faits historiques de la dernière importance, que la philologie seule pouvait découvrir et certifier. Son mémoire sur la langue des édits religieux de Piyadasi pourrait le démontrer de la manière la plus décisive. J'y reviendrai un peu plus loin.

Le *Lotus de la bonne loi* n'est pas précisément une histoire de la vie de Çakya-Mouni ou du Bouddha, comme le Lalitavistara, que M. Ed. Foucaux a traduit du tibétain et revu sur l'original sanscrit; c'est le récit de quelques-unes de ses prédications, récit qui doit nous sembler trop souvent extravagant et même absurde, mais qui, aux yeux des Bouddhistes, a l'autorité d'un livre saint, et même on peut dire révélé. Je tirerai de ces deux monuments, dus à des savants français, et de quelques autres, qu'ont publiés des savants étrangers, MM. Hodgson, Turnour, Schmidt, Csoma de Körös, etc., une analyse fidèle de la morale et de la métaphysique du Bouddhisme; et j'essaierai de faire comprendre les dogmes qui régissent depuis plus de vingt siècles la foi de trois cents millions de nos semblables. Mais auparavant je crois devoir m'arrêter quelques instants sur l'authenticité et la valeur historique des ouvrages bouddhiques, et sur la date approximative qu'on peut dès à présent assigner sans erreur à la grande réforme qui

après avoir échoué dans les contrées qui l'avaient produite, et avoir été chassée de l'Inde, s'est répandue triomphante au nord, au sud et à l'est, sur des pays immenses où elle règne encore.

Je ne hasarderai en ceci aucune conjecture, et je loue trop hautement l'exemple prudent de M. E. Burnouf, pour ne pas rester fidèle à ses conseils. C'est à ses propres ouvrages ou à des ouvrages qu'il a lui-même approuvés, que j'emprunterai tous les faits incontestables que je citerai, et qui sont dès à présent beaucoup plus nombreux qu'on ne serait peut-être porté à le croire, si l'on s'en tenait aux reproches tant de fois et si justement adressés à l'Inde, de n'avoir ni chronologie ni histoire. Le Bouddhisme, né dans le sein du monde brahmanique, et tentant de le changer, a, si ce n'est une date précise, du moins une date minimum qui le place sept siècles avant l'ère chrétienne, et l'on verra que ce témoignage si essentiel, emprunté à des auteurs indiens et aux annales singhalaises rédigées en pâli, au quatrième siècle de notre ère, est confirmé dans les limites restreintes où nous le prenons ici, par les témoignages unanimes des peuples bouddhiques, népalais, cachemiriens, tibétains, mongols, et, avant tous les autres, par les Chinois, qui sont de si minutieux annalistes. C'est là un point de fait qu'il ne faut jamais perdre de vue dans tout ce qui concerne l'Inde; car on sent que, si l'on pouvait élever sur l'époque du Bouddhisme les doutes qu'on a si longtemps, quoique si légèrement entretenus, tout intérêt serait à peu près enlevé à ces laborieuses recherches dont l'Inde a été, et sera pour bien des années encore, le légitime objet.

On peut se convaincre, si l'on veut, par un bien décisif exemple de tous les progrès qu'ont faits depuis trente ans seulement ces belles et difficiles études. Pour que cet

exemple ne puisse laisser prise à la moindre hésitation, je l'applique à l'un des hommes les plus justement illustres dans la philologie sanscrite, je veux dire Colebrooke. Il suffit de jeter les yeux sur les deux volumes de ses *Mélanges* (1), sans parler de ses autres œuvres, pour reconnaître la variété, l'étendue, la solidité de ses travaux, en même temps que ses rares qualités d'intelligence. Il n'est pas d'homme qui ait rendu plus de services aux études sanscrites, et qui fût mieux au courant de tout ce qui pouvait les servir et les développer. Dans ses Mémoires sur la philosophie indienne, que le premier il a eu la gloire de nous révéler, il en a consacré un, le cinquième (2), aux Djinas et aux Bouddhistes ; et l'on y peut voir combien peu de renseignements les gens les plus savants possédaient alors sur les croyances et l'histoire du Bouddhisme. Colebrooke, avec la réserve qui le distingue, comme elle distinguait et plus encore M. E. Burnouf, croit ne pas trop s'avancer en affirmant que le Bouddhisme est originairement indien ; et il semble que ce soit encore une sorte d'audace à ses yeux que d'oser aller jusque-là. Il ne possède pas un seul des ouvrages originaux du Bouddhisme, bien qu'il sache qu'ils ont été composés en sanscrit et en pâli (3) ; et il en est réduit, pour exposer les opinions des Bouddhistes, qu'il veut faire connaître, à les tirer des réfutations de leurs adversaires brahmaniques. C'est sur la foi des deux Mîmânsâs, première et dernière, sur la foi du Sânkhya de Kapila, qu'il analyse la philosophie du Bouddha. Il fait de Çâkyamouni, qu'il nomme Bouddha-

(1) *Miscellaneous Essays*, by H. T. Colebrooke, in two volumes, 8°, London, 1837.

(2) *Miscellaneous Essays*, t. I, p. 378.

(3) *Ibid.* t. I, p. 380.

mouni, l'auteur des Soûtras, qui forment selon lui un corps de doctrine appelé Agama ou Çâstra. Il connaît d'ailleurs assez précisément les quatre écoles principales entre lesquelles se sont partagés les Bouddhistes qui ont fait usage du sanscrit pour fixer et propager leurs croyances. Enfin, il connaît aussi la théorie du Nirvâna, qu'il signale comme une des opinions spéciales de cette secte (1), sans d'ailleurs lui accorder l'importance capitale que la religion bouddhique lui donne.

Ainsi, on le voit, Colebrooke lui-même, en 1827, époque où il lisait ce mémoire à la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, ne savait presque rien du Bouddhisme. Il n'avait aucune notion précise sur la vie du Bouddha, sur la révolution qu'il avait accomplie dans le monde indien, sur les lieux où il avait d'abord prêché sa doctrine, sur les ouvrages originaux qui la renfermaient, sur l'époque où il avait paru, et sur le rapport exact de sa croyance à la croyance brahmanique. Pour lui Çâkyamouni est un philosophe comme un autre; il cherche à reconstruire son système, bien qu'il n'en ait que des fragments insuffisants, comme il a reconstruit ceux de Kapila ou de Djaïmini. En un mot, le réformateur tout entier lui échappe, et la grandeur de sa tentative si hardie et si profonde n'apparaît pas dans les détails, assez exacts d'ailleurs, mais fort incomplets, que lui consacre l'illustre indianiste. Si Colebrooke n'a pas fait plus, c'est qu'au moment où il écrivait, il était impossible de faire davantage.

Mais quelle prodigieuse distance entre ce qu'on savait alors, et ce qu'on sait aujourd'hui! et que de faits nous ont appris ces vingt-cinq années à peine, écoulées depuis

(1) *Miscellaneous Essays*, t. I, p. 401.

que Colebrooke composait ces mémoires fameux qui sont et qui resteront pour lui un titre de gloire impérissable !

Je ne voudrais pas répéter des choses qu'on a si bien dites déjà (1), et que le monde savant adopte désormais sans contestation ; mais ces faits sont si nouveaux et si graves qu'on m'excusera d'y revenir encore une fois et de les résumer, pour les rendre tout ensemble plus clairs et plus frappants.

Ce fut en 1828, un an après le Mémoire de Colebrooke, que M. Brian Haughton Hodgson, résidant anglais à Kathmandou, capitale du Népâl, publia pour la première fois les résultats de ses recherches dans les monastères bouddhiques de ce pays. Il y avait découvert, après de longues et patientes investigations, une foule d'ouvrages sanscrits qui passaient, au dire des moines qu'il consultait, pour les ouvrages sacrés où les disciples du Bouddha, inspirés par lui, avaient déposé sa doctrine. M. Hodgson recueillait un nombre considérable de ces livres ; et après les avoir consultés lui-même, il les mettait avec la plus noble générosité à la disposition des Sociétés de Calcutta, de Londres, de Paris. Il fut bientôt constaté que ces ouvrages composés en sanscrit étaient les originaux sur lesquels avaient été faites, dans les premiers siècles de notre ère, les traductions chinoises, tibétaines, mongoles, qui avaient transplanté le Bouddhisme au nord et à l'est de l'Inde, chez les peuples innombrables qui l'avaient pieusement recueilli, et qui le gardent encore aujourd'hui.

Presque en même temps que M. Hodgson faisait sa

(1) Voir, dans le *Journal des Savants* de 1845, cahiers d'avril, mai et juin, les articles de M. Biot sur l'ouvrage de M. E. Burnouf intitulé : *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*.

grande découverte, un jeune médecin hongrois, Csoma, de Kŏrŏs, en Transylvanie, enflammé du même héroïsme que naguère notre Anquetil-Duperron, pénétrait seul et sans aucun appui au Tibet; il en apprenait la langue, et il publiait quelques années plus tard, en 1834, dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale*, et dans les *Recherches* de cette compagnie, des analyses détaillées de deux grands recueils tibétains appelés le Kah-gyour et le Stan-gyour. Ces deux recueils, dont le premier contient, en 100 volumes, 1083 traités, et dont le second, en 225 volumes, en contient près de 4,000, ne sont, comme leur nom l'indique en tibétain, que des traductions (1) faites, au VII^e^ siècle de notre ère, par les missionnaires bouddhiques réfugiés au Tibet. La loi du Bouddha, transportée dans ce pays par des étrangers, y était devenue bientôt la religion dominante, et le Bouddhisme tenta de faire alors pour ces contrées demi-barbares, ce que l'influence bienfaisante du christianisme faisait pour tant d'autres durant le moyen-âge. Toutes ces traductions ont reproduit avec la fidélité la plus scrupuleuse les originaux sanscrits, dont la lettre était sacrée et presque divine. Or, ces originaux étaient ceux-là mêmes que M. Hodgson avait découverts au Népâl; et la totalité des quatre-vingt-huit ouvrages qu'il s'était procurés et qu'il avait communiqués si libéralement à l'Europe savante, se retrouve dans le recueil du Kah-gyour, que, par une autre libéralité non moins admirable, la Société asiatique du Bengale a offert en don à la Société asiatique de Paris, en 1835.

(1) M. Ph. Ed. Foucaux, traduction française du *Rgya tch'er rol pa*, préface, page VII, en note: *gyour* veut dire « traduction; » *kah* ou *bkah* veut dire « commandements; » et *stan* ou *bstan*, « instructions. »

Ainsi, les travaux de Csoma de Körös, complétaient de la manière la plus heureuse et la plus inattendue ceux de M. Hodgson. La traduction tibétaine tout entière était un gage irréfutable de l'authenticité du texte sanscrit. Pour connaître désormais le Bouddhisme, on pouvait indifféremment s'adresser, soit à la langue tibétaine, soit à la langue sanscrite; seulement, cette dernière l'emporte sur l'autre de toute la supériorité de l'original à la copie. C'est ainsi que le *Lotus de la bonne loi* (Saddharma poundarîka), que M. E. Burnouf traduisait sur le sanscrit, est en tibétain dans le septième volume du Kah-gyour, et que le *Rgya tch'er rol pa*, que M. Ph. E. Foucaux, interprétant le premier parmi nous un texte tibétain, a traduit du second volume du Kah-gyour, a pu être revu par lui sur le texte sanscrit du *Lalitavistara*, dont il n'est que l'exacte contre-épreuve.

Il n'est que faire d'insister pour que l'on comprenne combien est importante une telle concordance, qui s'est établie entre les livres religieux de ces deux peuples, comme jadis se sont faits aussi des échanges analogues entre les Grecs et les Arabes, qui traduisirent avec une égale ardeur les livres scientifiques de leurs maîtres.

A ce premier témoignage du tibétain contrôlant le sanscrit, vinrent bientôt s'en ajouter d'autres. Sur les traces de Csoma, et avec le secours de ses ouvrages, M. Schmidt, de l'Académie de Saint-Pétersbourg, qui avait étendu la démonstration en traduisant des versions tibétaines de livres sanscrits, ainsi que l'a fait plus tard M. Ed. Foucaux, constatait, en outre, que les traductions mongoles reproduisaient, comme les traductions tibétaines, les traités sanscrits du Népâl; et quelques-uns de ces ouvrages, imprimés en Mongolie ou restés manuscrits, se retrouvent dans la belle collection dont M. Schilling de

Canstadt a fait présent à l'Institut de France, en 1837. Ainsi les Mongols comme les Tibétains se rattachaient par l'intermédiaire des textes népâlais à la religion du Bouddha.

Mais il y a plus, à côté de ces témoignages étrangers, l'Inde elle-même en fournissait un plus direct encore, s'il est possible. Tandis qu'au nord de la presqu'île et dans le Népâl, le dépôt de la loi était conservé dans les livres qu'avait découverts, après plus de deux mille ans, M. Hodgson, d'autres livres non moins authentiques le gardaient, au sud, dans l'île de Ceylan. Toute la prédication de Çâkyamouni avait été consignée dans des Soûtras écrits en pâli, comme ceux du nord l'étaient en sanscrit; et un autre anglais, M. Turnour, avait le bonheur de retrouver et de traduire ces Soûtras. On sait que le pâli est au sanscrit ce que l'italien est au latin, et que l'affinité des deux langues du nord et du sud est profondément étroite. Mais les Soûtras pâlis ne sont pas une traduction des Soûtras sanscrits. C'est une rédaction différente de la vie et des prédications du Bouddha; cette rédaction a son originalité propre, elle n'est point une copie. Mais si la forme est dissemblable, le fonds, destiné à conserver le souvenir des mêmes faits, est absolument identique; et l'on peut voir par les traductions qu'a données M. Burnouf de quelques Soûtras singhalais (1), que l'on étudierait le Bouddhisme aussi bien dans les uns que dans les autres. Les travaux de M. E. Burnouf devaient s'étendre à la collection singhalaise, après avoir épuisé celle du Népâl, et il devait faire sortir de la comparaison de toutes deux les conséquences les mieux établies et les plus décisives; mais

(1) M. E. Burnouf, traduction du *Lotus de la bonne loi*, p. 449, 490, 534.

quoique la mort l'ait arrêté dans ses desseins, il a cependant assez fait dans les deux volumes qu'il a consacrés au Bouddhisme indien, pour qu'on voie très-nettement la place essentielle que les Soûtras des Singhalais et leurs annales doivent occuper dans toutes ces questions.

Sans doute, cette seconde collection des Soûtras bouddhiques est faite pour soulever les problèmes les plus intéressants et les plus nombreux. Est-ce dans le sanscrit incorrect et plat du Népâl qu'a été recueillie primitivement la parole du réformateur? Est-ce en pâli, devenu plus tard la langue sacrée de l'île de Ceylan? Est-ce plutôt dans un idiôme populaire de l'Inde centrale (1)? C'est ce que l'érudition aura plus tard à décider; mais ces questions, si importantes à d'autres égards, ne sont rien pour le point que nous voulons mettre ici en lumière. Pour nous, la collection singhalaise ne fait que confirmer pleinement tout ce que nous ont appris les livres du Népâl. Elle nous expose sous d'autres formes, mais avec une entière identité, les principaux faits de la vie de Çâkyamouni et les points les plus caractéristiques de sa doctrine (2).

Ajoutez que, par une autre analogie, qui peut être aussi féconde, les textes pâlis de Ceylan ont été traduits en birman, comme les Soûtras du Népâl ont été traduits au nord en tibétain, et que selon toute apparence, ils l'ont même été encore dans la langue de quelques autres peuples au-delà du Gange, à l'est. Ainsi les traductions birmanes, qu'avait souvent consultées M. E. Burnouf pour ses travaux,

(1) M. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 15 et 16.

(2) *Ibid.* p. 30, et aussi le *Lotus de la bonne loi*, p. 449 et 859.

pourront être aussi utiles à étudier que celles du Bot et de la Mongolie.

Voilà déjà, selon moi, un ensemble de faits philologiques de la plus grande importance, et qui tous établissent de la manière la plus incontestable l'authenticité des livres bouddhiques. Mais au milieu de tous ces faits, quelque certains qu'ils soient, il n'y a pas une seule date précise, et avec nos habitudes européennes, cette lacune suffit presque à elle seule pour infirmer et détruire tout le reste. Quand a vécu le Bouddha? A quelle époque a-t-il apparu dans la société indienne, et a-t-il tenté de la convertir à la foi nouvelle? Voilà ce que nous voulons savoir, et tant qu'il reste du doute ou une obscurité sur ce point capital, nous hésitons et nous refusons de croire à quoi que ce soit.

A ne consulter que les monuments brahmaniques, on n'aurait aucune réponse à cette question. Si les Brahmanes ont gardé sur ce fait le plus complet silence, ce n'est pas dédain pour des adversaires qu'ils ont vaincus et qu'ils méprisent profondément; ce n'est pas pour ensevelir dans l'oubli une croyance qu'ils détestent; ils ont eu tout autant de négligence pour eux-mêmes; et le Brahmanisme, qui n'a pas fait sa propre histoire, s'est abstenu de faire celle de ses ennemis. Heureusement que les Tibétains, au nord, les Singhalais, au sud, et surtout les Chinois, à l'est, ont eu plus de sollicitude. Ces trois peuples nous ont conservé chacun à leur manière le souvenir de cette grande époque. Mais ils ne s'accordent pas entre eux, et les dates nombreuses qu'ils assignent à la mort du Bouddha diffèrent de plusieurs siècles. Dans l'incertitude qui plane encore sur cette question capitale, et après bien des recherches, M. Eug. Burnouf s'était arrêté à la date des Singhalais, c'est-à-dire à la plus récente, celle qui place la mort

du Bouddha en l'an 543 avant l'ère chrétienne (1). Je ne me propose pas d'entrer dans une discussion aussi épineuse, où les juges compétents ont encore tant de peine à se guider. Je préfère accepter la grave autorité de M. E. Burnouf, que le monde savant respecte autant qu'aucune autre, et la suivre sans la soumettre à un trop difficile examen. Tout ce que je veux faire ici, c'est de montrer que ce minimum est incontestable, et que l'existence du Bouddhisme dès cette époque est attestée de la manière la moins douteuse par trois ordres de témoignage à peu près également respectables, les historiens grecs instruits par l'expédition d'Alexandre, les inscriptions indiennes récemment découvertes, et les annales chinoises.

Je reprends une à une ces trois sources d'informations, en commençant par la dernière.

On sait que les Chinois, presque seuls parmi les peuples orientaux, ont eu de très-bonne heure l'idée fort louable de fixer dans des documents authentiques le souvenir des événements qui leur semblaient mériter le plus d'attention et d'intérêt. A cet égard, la Chine forme le plus frappant contraste avec l'Inde, qui, dans les ouvrages si nombreux et si divers qui nous restent d'elle, n'a jamais songé à noter d'une manière un peu claire et précise les pas du temps. Elle a laissé les siècles s'écouler, comme sa propre vie, sa propre histoire, sans daigner en conserver aucune autre trace positive que les œuvres de sa pensée. Loin de là, la Chine a toujours été fort occupée de consacrer la mémoire de ce qu'elle a fait ou de ce qu'elle a observé. Le gouvernement impérial s'est chargé de ce soin dès les temps les plus reculés, et il n'a jamais manqué

(1) M. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, préface, p. III.

à cette mission, dont l'histoire doit lui savoir bon gré. De là vient que la Chine peut aujourd'hui nous en apprendre sur les peuples voisins avec qui elle a été en relation, beaucoup plus que nous en apprennent ces peuples eux-mêmes, trop désintéressés de leur propre destinée. L'Inde, heureusement, s'est trouvée en contact avec la Chine dès les époques les plus anciennes; et les annales chinoises, à défaut des annales indiennes, peuvent nous donner sur le Bouddhisme des renseignements incontestables. Voici déjà quelques-uns des principaux. Je les emprunte à la science bien connue de M. Stanislas Julien, qui, sur la demande soit de M. Biot, soit de M. E. Burnouf, soit de M. Foucaux, les a tirés des sources officielles, et l'on pourrait dire des archives de l'empire chinois.

Dans les annales des Han, l'historiographe Pan-Kou, chargé de les rédiger sous l'empereur Ming-Ti, de l'an 58 à l'an 76 de notre ère, parle d'une expédition faite par un général chinois, dans la troisième année de la période Youan cheou, c'est-à-dire 120 ans avant l'ère chrétienne, contre des barbares, au nord du grand désert de Gobi, auxquels il prit une statue de couleur d'or, qu'ils adoraient. Cette statue, d'après tous les commentateurs de l'ouvrage de Pan-Kou, était celle du Bouddha, dont ces peuples avaient dès cette époque adopté la croyance; et elle fut rapportée en Chine comme un trophée de la victoire (1). Ainsi, un siècle et demi tout au moins avant Jésus-Christ, le Bouddhisme avait déjà pu se répandre hors de l'Inde, et à plus de 500 lieues de son berceau,

(1) Voir le *Journal des Savants*, cahier d'avril 1845, 1er article de M. Biot sur l'ouvrage de M. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*. Ce fait était déjà connu par le Foe Koue Ki de M. A. Rémusat, p. 41.

chez des peuples qu'il policait en les convertissant. Dans ces contrées désolées et peu habitables, le prosélytisme n'avait pas dû faire de bien rapides progrès ; et si les hordes du désert de Gobi étaient déjà bouddhistes, il fallait évidemment que l'apparition du Bouddhisme dans l'Inde fût considérablement antérieure.

On sait que la foi nouvelle fut reçue et fondée en Chine publiquement, sous l'empereur Ming-Ti, en l'an 61 de notre ère, et que dès lors commença la traduction des livres bouddhiques en langue chinoise. Aussi M. Stanislas Julien a-t-il pu constater que le *Lalitavistara*, rapporté de l'Inde avec quelques autres ouvrages bouddhiques, avait été traduit jusqu'à quatre fois. La première de ces traductions est placée par les témoignages les plus authentiques des historiens chinois entre les années 70 et 76 de notre ère, tandis que la dernière descend jusqu'aux VIII^e^ ou au IX^e^ siècle (1). Il y avait donc dès le commencement de l'ère chrétienne des communications actives entre les bouddhistes indiens et les néophytes chinois. Elles consistaient surtout en échange de livres ; et la renommée de la religion nouvelle était assez grande pour être parvenue jusqu'aux maîtres du céleste empire ; ils envoyaient des missions dans l'Inde pour en rapporter les Soûtras bouddhiques ; et dans leur enthousiasme pour tant de sagesse et de sainteté, ils n'hésitaient point à embrasser la croyance du Bouddha, dès qu'ils l'avaient suffisamment connue. Il paraît que ces relations religieuses de la Chine et de l'Inde avaient commencé en l'an 217 avant notre ère, par le voyage d'un apôtre samanéen qui, à travers mille périls, avait pénétré le premier dans l'empire du Milieu (Voir le

(1) Voir la note de M. Stanislas Julien dans le *Rgya tch'er rol pa* de M. Ed. Foucaux, tome II, préface, p. XVII.

Foe Koue Ki de M. A. Rémusat, p. 41). Ce fait est consigné comme les précédents dans les annales chinoises, et a été rappelé par M. Landresse, dans l'excellente préface qu'il a mise en tête du Foe Koue Ki de M. Abel Rémusat (page XXXVIII).

Ce que M. Stanislas Julien a fait pour le *Lalitavistara* de M. Ed. Foucaux, il l'a fait également pour le *Lotus de la bonne loi* de M. E. Burnouf. Il a constaté par les ouvrages des historiographes chinois que le *Lotus* avait été traduit trois fois en langue chinoise, et que la première traduction est de l'an 280 de notre ère. Mais à ce renseignement, l'historien qui le donne en ajoute un autre plus curieux encore. Il nous apprend que le *Lotus de la bonne loi* avait été composé dans l'Inde mille ans à peu près avant l'époque où il écrit lui-même; et comme cette époque qui correspond à celle de la dynastie des Thang peut s'étendre de l'an 618 à l'an 904, il s'ensuit que le *Lotus de la bonne loi* a dû être composé un siècle au moins, et quatre siècles peut-être, avant notre ère. M. E. Burnouf se proposait de discuter ces faits tout au long dans la préface qu'il devait mettre à la traduction du *Lotus*. On ne saurait trop regretter ce travail, dont la mort nous a privés, comme de tant d'autres que méditait encore M. E. Burnouf; mais ces faits réduits à eux seuls et sans les explications fécondes qu'ils lui auraient fournies, en disent assez. Les livres canoniques du Bouddhisme indien passent en Chine dès les premiers temps de l'ère chrétienne, et ils y deviennent l'objet d'un culte fervent et d'une adoration qui ne s'est point démentie, quelque peu justifiée qu'elle puisse nous paraître.

Je me borne à ces faits parmi ceux que pourraient nous fournir les annales chinoises. Ils nous intéressent plus particulièrement, puisqu'ils concernent les deux ouvrages

d'où je veux tirer une exposition de la morale et de la métaphysique du Bouddhisme. Mais je quitte cet ordre de témoignages, et je passe à ceux que nous donne l'Inde elle-même ; ils sont à la fois plus directs et plus anciens que ceux que je viens de rappeler.

Il y a vingt ans à peu près que l'on découvrit dans diverses parties de l'Inde centrale au nord, à l'est et au sud-ouest des inscriptions gravées sur des rochers, sur des colonnes, sur des pierres. C'était presque la première fois que l'Inde offrait à la curiosité européenne des monuments de ce genre, dont jusque-là on la croyait complètement privée. Bientôt M. James Prinsep, secrétaire de la Société asiatique du Bengale, déchiffra ces inscriptions avec la sagacité et l'érudition qui lui ont fait un nom célèbre, bien que lui aussi soit mort fort jeune avant d'avoir rempli sa carrière (1). Ces inscriptions étaient en dialecte mâgadhî, c'est-à-dire dans le dialecte de la province du Magadha, l'une des contrées les plus fameuses de l'Inde, et celle même où selon toutes les traditions, le Bouddhisme avait paru et s'était le plus tôt développé. Elles contenaient des édits d'un roi nommé Piyadasi, donnant à ses peuples des conseils de morale, recommandant la tolérance, et favorisant l'introduction des croyances nouvelles. Peu de temps après les explications de M. James Prinsep, M. Turnour, déjà versé dans l'étude des monuments pâlis de Ceylan, démontra que le Piyadasi de ces inscriptions mâgadhies était le même qu'Açoka, roi du Magadha, qui joue un très-grand rôle dans les premiers siècles de l'histoire du Bouddhisme, et dont la conversion

(1) Voir le *Journal de la Société asiatique du Bengale*, tome VI, p. 580, 600, 796, 965, etc., et t. VII, p. 238, 255, 273, 449, etc.

dans la dixième année de son règne est racontée dans le Mahâvamsa, au chapitre V, et du chapitre XI au chapitre XX (1). Un autre ouvrage singhalais, le Dipavamsa, que citait encore M. Turnour, place l'avénement d'Açoka deux cent dix-huit ans après la mort de Çâkyamouni, c'est-à-dire vers l'an 325 avant notre ère, si l'on adopte la date singhalaise de 543 avant J.-C. pour la mort du Bouddha. Plus tard, d'autres découvertes du même genre vinrent confirmer ces premières données, et l'on a retrouvé déjà dans trois endroits au moins, à Guirnar, à Dhauli, à Kapour di Guiri, sans parler de Dehli, d'Allahabad, etc., des reproductions à peu près identiques des édits religieux de Piyadasi. Les dialectes sont un peu différents selon les provinces; mais au fond les édits sont les mêmes, et les expressions n'offrent que des variantes presque insignifiantes. On sent tout ce que de tels rapprochements donnent d'authenticité à ces révélations tout à fait inespérées.

On savait en outre que l'un des trois conciles qui avaient constitué l'orthodoxie bouddhique et avaient arrêté le canon des écritures, s'était tenu sous le règne d'Açoka et par sa protection toute-puissante. En 1840, M. le capitaine Burt a découvert, sur une montagne près de Bhabra, entre Dehli et Djaypour, une inscription de ce même roi Piyadasi, qui lève tous les doutes que pourraient encore laisser les autres (2). Celle-ci, écrite dans la même langue,

(1) M. Turnour, *Journal de la Société asiatique du Bengale*, t. VI, p. 1054, année 1837.

(2) Voir l'explication de cette inscription dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale*, t. IX, p. 616 et suiv., année 1840.

est, comme le dit M. E. Burnouf (1), une sorte de missive adressée par le roi Piyadasi aux religieux bouddhistes réunis en assemblée dans le Magadha. Le roi indique aux membres du concile les points principaux sur lesquels doivent porter leurs délibérations, l'esprit qui doit les inspirer, et les résultats qu'ils doivent poursuivre. Ce qui donne à cette inscription de Bhabra une importance toute spéciale, c'est que le nom même du bienheureux Bouddha, dont Açoka défend la croyance, s'y trouve répété à plusieurs reprises, tandis qu'il ne se rencontre pas dans les autres monuments (2).

Les conséquences si graves qui en sortent pour l'histoire du Bouddhisme et celle de l'Inde, ont été acceptées dans toute leur étendue par M. Prinsep, par M. Turnour, par M. Lassen (3), par M. E. Burnouf et par M. Albrecht Weber (4), et je crois qu'il serait bien difficile de contester l'autorité de pareils juges. Mais M. Wilson (5), dont le sentiment est d'un si grand poids dans ces matières, n'est pas du même avis; et après un examen approfondi des inscriptions de Guirnar, de Dhauli et de Kapour di guiri, il ne veut reconnaître ni le roi Açoka dans Piyadasi, ni un caractère bouddhique, ce qui est plus grave, dans les exhortations morales que le monarque adresse à

(1) *Lotus de la bonne loi*, p. 711.

(2) *Ibid.* p. 724 et 725.

(3) M. Ch. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, p. 228 et suivantes.

(4) M. Albrecht Weber, *Die neuern Forschungen über das alte Indien*, p. 34; discours lu à la Société scientifique de Berlin.

(5) M. Wilson, *Journal de la Société asiatique de la Grande-Bretagne*, t. XII, p. 153 et 240.

ses sujets. Il est vrai que M. Wilson, ainsi que le remarque M. E. Burnouf (1), ne s'est pas occupé de l'inscription de Bhabra, la plus décisive de toutes, bien qu'elle fût publiée depuis plus de dix ans. Ce n'est pas d'ailleurs que M. Wilson conteste l'antiquité de ces monuments; et comme dans le 13e édit de Guirnar, il est question de plusieurs rois grecs successeurs d'Alexandre, qui y sont désignés par leur nom, M. Wilson admet sans contestation que ces édits remontent au temps qu'on leur assigne communément (2). Je ne sais ce que M. Wilson pense des objections que lui a opposées M. E. Burnouf dans son Xe appendice au *Lotus de la bonne loi;* mais en face de ces arguments nouveaux, après ceux de MM. Prinsep, Turnour et Lassen, il ne paraît pas qu'il puisse y avoir encore de doute; et si Piyadasi n'est pas l'Açoka du Magadha, il est très-certainement un roi bouddhiste imposant la doctrine de Çâkyamouni à ses sujets, vers la fin du IVe siècle avant l'ère chrétienne.

Il n'en faut pas davantage pour l'objet qui nous occupe en ce moment, et j'abandonnerais les sources indiennes pour passer aux sources grecques, si je ne voulais prouver par un dernier exemple combien les découvertes que chaque jour amène dans l'Inde, confirment de tout point les grands résultats que je viens d'indiquer sommairement. Sur les parois de belles grottes creusées dans une montagne de granit, près de Bouddha-Gaya, dans le Magadha, on a trouvé des inscriptions dans le même dialecte que les grandes inscriptions de Guirnar et de Dehli, et qui nous apprennent que ces grottes ont été destinées à

(1) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 711, note 3.

(2) M. Wilson, *Journal de la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne*, t. XII, p. 235.

l'habitation et à la retraite de mendiants bouddhistes par le roi Daçaratha, second successeur d'Açoka, et par Piyadasi lui-même, qui est nommé dans trois de ces inscriptions, dont chacune n'a que trois ou quatre lignes (1). Ces inscriptions ne peuvent pas être très-postérieures à l'an 226 avant notre ère (2); et bien qu'elles soient beaucoup moins importantes que les grands édits dont je viens de parler, on voit qu'elles s'y rapportent d'une manière frappante, en les contrôlant par un détail qui, tout mince qu'il est, n'en est pas moins intéressant. Je ne doute pas qu'avec le temps on ne découvre peu à peu dans l'Inde une foule de détails aussi authentiques et aussi décisifs.

On voit que les inscriptions de Piyadaşi, quel qu'en soit l'objet, quel que soit le roi qui a fait publier ces édits en les gravant sur la pierre, sont contemporaines à peu près de l'expédition d'Alexandre. C'est une date désormais acquise à l'histoire de l'Inde et du Bouddhisme.

Des faits que nous ont attestés les compagnons du héros macédonien ou leurs successeurs, je n'en rappellerai qu'un seul qui semble démontrer que les Grecs ont connu les Bouddhistes, comme ils ont connu les Brahmanes. Néarque (3) et Aristobule (4), qui suivirent Alexandre et lui survécurent, ne nomment que ces derniers, sans que rien indique qu'ils aient connu les autres; mais Mégasthène, qui, trente ans plus tard à peu près, pénétra jusqu'à Patalipoutra, à la cour du roi Tchandragoupta,

(1) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 774 et 778.

(2) *Ibid.* p. 778.

(3) Néarque, dans Strabon, xv, p. 716; fragments de Néarque, p. 60, édit. Firmin Didot.

(4) Aristobule, dans Strabon, xv, p. 701; fragments d'Aristobule, p. 105, édit. Firmin Didot.

indique certainement les Bouddhistes dans les Sarmanai ou Garmanai, dont il fait une secte de philosophes opposés aux Brahmanes (1), et qui s'abstiennent de vin et de tous rapports sexuels. A ces traits, et à l'étymologie même du mot, d'ailleurs très-peu effacée, on ne peut méconnaître les Bouddhistes, qui se sont donné spécialement le nom de Çramana, ou d'ascètes domptant leurs sens. On ne peut les méconnaître non plus à cet autre trait que rappelle aussi Mégasthène : « Les Sarmanes, dit-il, ont avec eux des femmes qui participent à leur philosophie, et qui, comme les hommes, sont vouées à un chaste célibat. » Enfin Mégasthène ajoute que ces philosophes, pleins de frugalité, vivent des aliments qu'on leur donne et que personne ne leur refuse. N'est-ce pas là, je le demande, une description fidèle des mœurs particulières aux Bouddhistes et que les Brahmanes n'ont jamais partagées? Ne se rappelle-t-on pas que le célibat et la mendicité sont deux conditions imposées par le Bouddha à ses religieux? Si Mégasthène est le seul des historiens grecs de cette époque à parler aussi distinctement des Bouddhistes, c'est que, selon toute apparence, il est le seul qui en ait vu. Dans la partie du Penjab, où pénétra l'expédition macédonienne, le Bouddhisme ne s'était pas propagé, tandis qu'il florissait dans la contrée dont Patalipoutra était la capitale (2). Onésicrite, Néarque, Aristobule ne rencontrèrent pas de Bouddhistes sur les bords de l'Indus et de l'Hypasis; Mé-

(1) Mégasthène, dans Strabon, xv, p. 711; *Fragments des historiens*, t. II, p. 435, édit. Firmin Didot.

(2) C'est à Patalipoutra, capitale du Magadha, que fut convoqué le concile auquel s'adresse Piyadasi dans la missive dont il a été question plus haut. Voir M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 727.

gasthène dut en rencontrer beaucoup sur les bords du Gange. Je ne doute pas non plus qu'il ne faille reconnaître encore des Bouddhistes dans les Pramnes (altération du mot Sarmanes), dont parle Strabon (1), adversaires des Brahmanes, dont ils se moquent et qu'ils traitent de charlatans.

A ces renseignements, qui nous ont été transmis par les Grecs, j'en ajoute un dernier. Le nom de Bouddha est cité pour la première fois par saint Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire dans le IIIe siècle de notre ère (2); et comme saint Clément tire de Mégasthène tout ce qu'il dit des philosophes indiens, il ne serait pas impossible de supposer qu'il lui emprunte aussi le nom du réformateur; car l'ambassadeur de Séleucus Nicator, l'aura sans doute entendu prononcer plus d'une fois dans le cours de son voyage, et dans une ville qui avait été d'assez bonne heure le centre de la réforme.

Ainsi les documents les plus avérés, grecs, indiens, chinois (3), s'accordent et se soutiennent pour attester de la manière la plus irrécusable que le Bouddhisme existait dans l'Inde avant l'expédition d'Alexandre ; ainsi nous pouvons admettre sans scrupule la date minimum de la mort du Bouddha que nous empruntons des Singhalais ;

(1) Strabon, livre xv, p. 494, édit. de Casaubon.

(2) Saint Clément d'Alexandrie, Stromat. t. I, p. 305, éd. de Sylburge.

(3) Les documents arabes, fort curieux pour l'histoire moderne de l'Inde, ne nous apprennent rien sur ces temps reculés; on peut voir le savant mémoire de M. Reinaud sur l'*Inde antérieurement au milieu du* XIe *siècle de l'ère chrétienne*, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tome XVIII.

et quand nous parlerons de la morale bouddhique, nous pourrons être assurés que cette prédication s'est bien réellement adressée aux populations indiennes six siècles avant l'ère chrétienne, en essayant de les convertir à des croyances meilleures, et de renverser la foi antique des Védas, jugée désormais insuffisante pour conduire l'homme au bien et au salut.

II.

CARACTÈRE ET VIE DE ÇAKYAMOUNI.

Pour bien comprendre la réforme morale que Çâkya-mouni est venu tenter dans le monde indien, il faut à la fois connaître le caractère du réformateur avec les principaux incidents de sa vie, et la croyance qu'il a prétendu remplacer par une croyance meilleure. C'est à ces deux conditions seulement qu'on peut s'expliquer avec quelque précision ce que vaut le dogme nouveau qu'il a proposé au genre humain, et les fortunes diverses qu'a subies cette grande entreprise. Si le Bouddhisme, né dans l'Inde, a échoué dans son propre pays, il s'est propagé parmi les peuples voisins, qui l'ont recueilli avec un enthousiasme que les siècles n'ont pas refroidi; et il domine souverainement encore à l'heure qu'il est, avec les formes variées qu'il a revêtues, sur le quart tout au moins de l'humanité.

Il nous est assez facile de connaître les doctrines religieuses et morales de la société dans laquelle apparut le Bouddha, et qu'il essaya d'éclairer d'une lumière plus pure. Les Védas d'une part, et de l'autre les systèmes de philosophie, avec les commentaires de tout ordre qui les déve-

loppent et les expliquent, nous sont désormais ouverts; et l'esprit brahmanique, bien qu'on soit très-loin d'avoir étudié toutes ses œuvres, n'a plus guère de secrets pour nous. On sait d'une manière certaine ce qu'il a pensé sur les grands problèmes qui intéressent la raison humaine, sur Dieu, sur le monde et sur l'homme. On pourra bien approfondir davantage les solutions qu'il en a données, à mesure que l'on publiera les monuments où il les a déposées; mais on ne fera pas sur ces points essentiels des découvertes imprévues, capables de renverser le jugement général qu'on peut, dès à présent, porter sur la religion brahmanique.

Ainsi, l'une des deux conditions qui semblent nécessaires à l'intelligence de la réforme bouddhique est assez bien remplie. Quant à l'autre, c'est-à-dire la connaissance de la vie du Bouddha, si elle n'est pas remplie aussi complètement, je ne crois pas qu'elle soit cependant impossible, et il me semble qu'on peut, à l'aide des nombreux documents que nous possédons déjà, refaire d'une manière assez plausible l'histoire du réformateur, au moins dans ses circonstances principales. Je les emprunterai aux ouvrages de MM. Hodgson, Csoma de Kôrôs, Turnour, Schmidt, E. Burnouf, Ed. Foucaux; et avec des guides aussi savants et aussi exacts, on peut être sûr de ne point s'égarer.

La source la plus abondante et la plus ancienne de renseignements, c'est le *Lalitavistara*. Ce Soûtra contient, sous des développements fabuleux, un récit assez régulier et très-acceptable des événements les plus importants de la vie de Çâkyamouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication à Bénarès; et si on le complète par les détails extraits de cette partie du Kah gyour tibétain, appelé le Doul-va, les recevant lui-même des autorités indiennes,

ce récit comprend une biographie tout entière (1). A côté de ces deux sources, qui suffisent déjà par elles seules, on doit puiser aussi dans les légendes presque innombrables que renferment, soit la collection du Népâl au nord, soit la collection des Singhalais au sud, soit les immenses recueils des Tibétains et des Mongols, soit enfin les ouvrages chinois. Le seul soin qu'il faille prendre et que je prendrai ici, c'est de laisser de côté tout ce que la tradition superstitieuse et même extravagante s'est permis d'ajouter aux faits qui composent le fond même du récit. Ces faits sont peu nombreux; ils sont fort simples, et la raison la plus circonspecte peut les accepter sans le plus léger scrupule. J'avoue qu'il serait impossible d'affirmer absolument qu'ils sont vrais; mais comme ils sont parfaitement vraisemblables, et qu'ils se trouvent répétés, sans d'ailleurs qu'on les copie, chez des peuples divers et fort éloignés les uns des autres, ce serait pousser le scepticisme au-delà des bornes que de ne pas y donner foi, parce qu'ils ne seraient pas présentés dans les formes auxquelles nous autres européens et occidentaux nous sommes dès longtemps habitués. Sous la légende, dont je montrerai d'ailleurs les défauts et les puérilités, on peut retrouver assez sûrement l'histoire; et, pour ma part, je ne fais pas difficulté de croire à la fidélité du tableau que je vais essayer de tracer. Chacun des incidents, même les plus minces, de cette existence mémorable, ont été consacrés par la piété des fidèles, et il n'est pas un seul de ces incidents qui n'ait laissé des traces profondes, soit dans des monuments, soit dans des livres, dont le nombre est à peu près incalculable.

(1) Voir dans l'analyse de Csoma de Kŏrŏs, *Asiatic Researches*, t. XX, p. 309 et suiv., et dans le *Rgya tch'er rol pa* de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 417 et suiv., le récit de la mort de Çâkyamouni.

Ce fut vers la fin du VII^e^ siècle avant notre ère que naquit le Bouddha, dans la ville de Kapilavastou, capitale d'un royaume de ce nom dans l'Inde centrale (1). Son père Çouddhodana, de la famille des Çâkyas, et issu de la grande race solaire des Gôtamides, était roi de la contrée. Sa mère Mâyâ Dévî était fille du roi Soupraboudha, et sa beauté était tellement extraordinaire, qu'on lui avait donné le surnom de Mâyâ ou l'illusion, parce que son corps, ainsi que le dit le *Lalitavistara* (chap. III), semblait être le produit d'une illusion ravissante. Les vertus et les talents de Mâya Dévî surpassaient encore sa beauté; et elle réunissait les qualités les plus rares et les plus hautes de l'intelligence et de la piété. Çouddhodana était

(1) Kapilavastou, lieu de naissance du Bouddha, est par cela seul la ville la plus célèbre des légendes bouddhiques. M. Klaproth a établi par des recherches, auxquelles M. E. Burnouf donne son assentiment, qu'elle devait être située sur les bords de la rivière Rohinî, l'un des affluents de la Raptî, près des montagnes qui séparent le Népâl du district de Gorakpour. (*Foe Koue Ki*, p. 199; *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 143, en note; *Rgya tch'er rol pa* de M. Éd. Foucaux, p. 31.) Dans la légende de Roudrâyana du Divya avadâna, il est dit que « le Bouddha est né sur le flanc de l'Himavat, au « bord de la Bhâguîrathî, non loin de l'ermitage du Richi Ka- « pila. » (*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 343.) Au temps de Fa Hian, c'est-à-dire à la fin du IV^e^ siècle de notre ère, Kapilavastou était déjà en ruines (*Foe Koue Ki*, p. 198). Hiouen Thsang visita ces ruines vers l'an 632 de J.-C. Il donne au royaume de Kapilavastou 400 lieues de tour. Il ne peut déterminer l'étendue de la ville, mais elle devait être considérable, puisque les murs seuls de la résidence du roi avaient à peu près une lieue et demie de circonférence. (M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 126.)

digne d'une telle compagne, et, « roi de la loi, il com-
« mandait selon la loi. Dans le pays des Çâkyas, pas un
« prince n'était honoré et respecté autant que lui de toutes
« les classes de ses sujets, depuis ses conseillers et les
« gens de sa cour jusqu'aux chefs de maisons et aux mar-
« chands (1). »

Telle était la noble famille dans laquelle devait naître le libérateur; il appartenait donc à la caste des Kshattriyas ou des guerriers; et lorsque plus tard il embrassa la vie religieuse, on le nomma, pour rappeler son illustre origine, Çâkya Mouni, c'est-à-dire le solitaire (le moine, μόνος) des Çâkyas, ou bien encore Çramana Gaoutama, l'ascète des Gotamides. Son nom personnel, choisi par son père, était Siddhârtha ou Sarvârthasiddha (2), et il conserva ce nom tout le temps qu'il résida près de sa famille à Kapilavastou comme prince royal (Koumârarâdjâ). Plus tard, il devait l'échanger pour de plus glorieux. La reine sa mère, qui s'était retirée vers l'époque de l'accouchement dans un jardin de plaisance appelé le jardin de Loumbinî, du nom de sa grand'mère, fut surprise par les douleurs de l'enfantement sous un arbre (plaksha), et elle donna naissance à Siddhârtha, le 3 du mois outtâraçâdha. Mais affaiblie sans doute par les austérités pieuses auxquelles elle s'était livrée durant sa grossesse, inquiète aussi des prédictions que les brahmanes avaient faites sur le fils qui devait sortir d'elle (3), Mâyâ Dévî mourut sept jours après, afin qu'elle n'eût pas ensuite, dit la légende, le cœur brisé de voir son fils la quitter, pour aller errer en religieux et

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Éd. Foucaux, t. II, ch. III, p. 31.

(2) *Idem, ibid.*, ch. VII, p. 97, et ch. XV, p. 215.

(3) *Idem, ibid.*, ch. VI, p. 55 et 63.

en mendiant (1). L'orphelin fut confié aux soins de sa tante maternelle Pradjâpatî Gaoutamî, qui était aussi une des femmes de son père, et qui devait être plus tard, au temps de la prédication, une de ses adhérentes les plus dévouées.

L'enfant était aussi beau que l'avait été sa mère, et le brahmane Asita, chargé de le présenter au temple des dieux, suivant l'antique usage, prétendait reconnaître sur lui les trente-deux signes principaux et les quatre-vingts marques secondaires qui caractérisent le grand homme (2), selon les croyances populaires de l'Inde. Quelle que fût la vérité de ces pronostics, Siddhârtha ne tarda pas à justifier la haute opinion qu'on s'était faite de lui. Conduit aux écoles d'écriture (3), il s'y montrait plus habile que ses maîtres; et l'un d'eux, Viçvamitra, sous la direction de qui il était plus spécialement placé, déclara bientôt qu'il n'avait plus rien à lui apprendre. Au milieu des compagnons de son âge, l'enfant ne prenait point part à leurs jeux; il semblait dès lors nourrir les pensées les plus hautes; souvent il se retirait à l'écart pour méditer, et un jour qu'il était allé visiter avec ses camarades « le village de l'Agriculture (4), » il s'égara seul dans un vaste bois, où il resta de longues heures sans qu'on sût ce qu'il était devenu. L'inquiétude gagna jusqu'au roi son père, qui alla de sa personne le chercher dans la forêt, et qui le trouva sous l'ombre d'un djambou, plongé depuis longtemps dans une réflexion profonde.

Cependant l'âge arrivait où le jeune prince devait être

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, ch. VII, p. 100.
(2) *Idem*, *ibid.*, ch. VII, p. 105.
(3) *Idem*, *ibid.*, ch. X, p. 120.
(4) *Idem*, *ibid.*, ch. XI, p. 125.

marié. Les principaux vieillards des Çâkyas se souvenaient de la prédiction des brahmanes, qui avaient annoncé que Siddhârtha pourrait bien renoncer à la couronne pour se faire ascète. Ils allèrent donc prier le roi de marier son fils le plus tôt qu'il pourrait, pour assurer l'avenir de sa race. Ils espéraient enchaîner le jeune homme au trône par une union précoce. Mais le roi, qui connaissait sans doute les intentions du prince, n'osa pas lui parler lui-même; il chargea les vieillards de s'entendre avec lui, et de lui faire la proposition à laquelle ils attachaient tant d'importance (1). Siddhârtha, qui craignait « les maux du désir, » plus redoutables encore que le poison, le feu ou l'épée, demanda sept jours pour réfléchir; puis, sûr de lui-même après s'être longtemps consulté, et certain que le mariage, accepté par tant de sages avant lui, ne lui ôterait ni le calme de sa réflexion, ni le loisir de ses méditations, il consentit à la prière qu'on lui adressait, ne mettant à son union qu'une seule condition : la femme qu'on lui offrirait ne serait point une créature vulgaire et sans retenue; peu lui importait d'ailleurs quelle serait sa caste; il la prendrait parmi les vaisyas et les çoûdras, aussi bien que parmi les Brahmanes et les Kshattriyas, pourvu qu'elle fût douée des qualités qu'il désirait dans sa compagne; il remettait aux vieillards une liste complète de ces qualités, destinée à les guider dans leurs recherches.

Le pourohita, ou prêtre domestique du roi Çouddhonana, fut donc chargé de parcourir toutes les maisons de Kapilavastou, et d'y découvrir, en examinant les jeunes filles, celle qui remplissait le mieux les vœux du prince, « dont le cœur, sans se laisser éblouir ni par la famille ni par la race, ne se plaisait qu'aux qualités vraies et à la

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, ch. xii, p. 131.

moralité (1). » La liste des vertus exigées fut successivement présentée à une foule de jeunes filles de tout rang, de toute classe ; aucune ne parut y satisfaire. L'une d'elles enfin répondit au pourohita qu'elle possédait toutes les qualités que désirait le prince, et qu'elle serait sa compagne, s'il désirait l'accepter. Mandée devant le jeune homme avec une foule d'autres beautés de son âge, elle fut distinguée par lui, et le roi donna son consentement à ce mariage. Mais le père de la jeune fille, Dandapâni, de la famille des Çâkyas, se montra moins facile ; et, comme le jeune prince passait pour être complètement abandonné à la mollesse et à l'indolence, il exigea, avant de lui accorder sa fille, la belle Gopâ, qu'il fît preuve des talents qu'il possédait en tout genre. « Le noble jeune « homme, disait le sévère Dandapâni, a vécu dans l'oisi- « veté au milieu du palais ; et c'est une loi de ne donner « nos filles qu'à des hommes habiles dans les arts, jamais « à ceux qui y sont étrangers. Ce jeune homme ne connaît « ni l'escrime, ni l'exercice de l'arc, ni le pugilat, ni les « règles de la lutte ; comment pourrais-je donner ma « fille à celui qui n'est point habile dans les arts (2) ? »

Le jeune Siddhârtha fut donc obligé, tout prince qu'il était, de montrer des talents que sa modestie avait cachés jusque-là. On réunit cinq cents des plus distingués parmi les jeunes Çâkyas, et la belle Gopâ fut promise au vainqueur. Le prince royal l'emporta aisément sur ses rivaux. Mais la lutte porta d'abord sur des exercices plus relevés que ceux auxquels le conviait Dandapâni. Siddhârtha se montra plus habile, non-seulement que ses concurrents, mais encore que les juges, dans l'art de l'écriture, dans

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, p. 133.
(2) *Idem, ibid.*, ch. XII, p. 136.

l'arithmétique, dans la grammaire, la syllogistique, la connaissance des Védas, des systèmes philosophiques et de la morale, etc. Puis, des exercices de l'esprit passant à ceux du corps, il resta victorieux de tous ses compagnons, au saut, à la natation, à la course, à l'arc, et à une foule d'autres jeux où il déployait autant de force que d'adresse (1). Parmi ses adversaires figuraient ses deux cousins, Ananda, qui fut l'un de ses disciples les plus fidèles, et Dévadatta, qui, profondément irrité d'une défaite, devint, à partir de ce jour, son implacable ennemi. La belle Gopâ fut le prix de son triomphe, et la jeune fille, qui s'était crue digne d'un roi, fut déclarée la première de ses épouses. Dès ce moment, elle prit, malgré les conseils de ses parents, l'habitude de ne jamais se voiler le visage, ni devant eux, ni devant les gens du palais (2). « Assis, debout ou marchant, disait-elle, les gens respec-« tables, quoique découverts, sont toujours beaux. Le dia-« mant précieux et brillant brille encore plus au sommet « d'un étendard. Les femmes qui, maîtrisant leurs pen-« sées et domptant leurs sens, satisfaites de leur mari, ne « pensent jamais à un autre, peuvent paraître sans voile « comme le soleil et la lune. Le suprême et magnanime « Rishi, ainsi que la foule des autres dieux, connaissent « ma pensée, mes mœurs, mes qualités, ma retenue et « ma modestie. Pourquoi donc me voilerais-je le vi-« sage ? »

Toute heureuse qu'était cette union contractée sous de

(1) Hiouen Thsang vit le lieu de la lutte qu'on montrait encore au milieu des ruines de Kapilavastou; voir M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 129.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xii, p. 152.

tels auspices, elle ne pouvait détourner Siddhârtha des desseins qu'il avait dès longtemps formés. Au milieu de son splendide palais et du luxe qui l'entoure, au milieu même des fêtes et des concerts qui se succèdent perpétuellement, le jeune prince ne cesse de méditer courageusement sa sainte entreprise ; et, dans l'amertume et l'héroïsme de son cœur, il se disait souvent : « Les trois « mondes, le monde des dieux, celui des asouras et celui « des hommes, sont brûlés par les douleurs de la vieillesse « et de la maladie; ils sont dévorés par le feu de la mort « et privés de guide. La vie d'une créature est pareille à « l'éclair des cieux. Comme le torrent qui descend de la « montagne, elle coule avec une irrésistible vitesse. Par le « fait de l'existence, du désir et de l'ignorance, les créa- « tures, dans le séjour des hommes et des dieux, sont « dans la voie des trois maux (1). Les ignorants roulent « en ce monde, de même que tourne la roue du potier (2). « Les qualités du désir, toujours accompagnées de crainte « et de misère, sont les racines des douleurs; elles sont « plus redoutables que le tranchant de l'épée ou la feuille « de l'arbre vénéneux. Comme une image réfléchie, comme « un écho, comme un éblouissement ou le vertige de la « danse, comme un songe, comme un discours vain et futile, « comme la magie et le mirage, elles sont remplies de faus- « seté, et vides comme l'écume ou la bulle d'eau. La maladie « ravit aux êtres leur lustre et fait décliner les sens, le corps « et les forces ; elle amène la fin des richesses et des biens ; « elle amène le temps de la mort et de la transmigration.

(1) Voir le premier Mémoire sur le Sânkhya, p. 125, dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, t. VIII.

(2) *Idem, ibid.*, p. 351.

« La créature la plus agréable et la plus aimée disparaît « pour toujours ; elle ne revient plus à nos yeux, pareille « à la feuille et au fruit tombé de l'arbre dans le courant « du fleuve. L'homme alors, sans compagnon, sans second, « s'en va tout seul et impuissant avec la possession du fruit « de ses œuvres (1). »

Puis, à ces réflexions pleines de mélancolie et de miséricorde, il ajoutait encore :

« Tout composé est périssable : ce qui est composé n'est « jamais stable ; c'est le vase d'argile que brise le moindre « choc ; c'est la fortune empruntée à un autre ; c'est une « ville de sable qui ne se soutient pas ; c'est le bord sablon- « neux d'un fleuve (2). Tout composé est tour à tour effet « et cause. L'un est dans l'autre, comme dans la semence « est le germe, quoique le germe ne soit pas la semence. « Mais la substance, sans être durable, n'a pas cepen- « dant d'interruption ; nul être n'existe qui ne vienne d'un « autre ; et de là, la perpétuité apparente des substances. « Mais le sage ne s'y laisse point tromper. Ainsi le bois qui « est frotté, le bois avec lequel on frotte et l'effort des « mains, voilà trois choses d'où naît le feu ; mais il ne tarde « pas à s'éteindre ; et le sage, le cherchant vainement dans « l'espace, se demande : D'où est-il venu ? Où est-il allé ? « En s'appuyant sur les lèvres, sur le gosier et le palais, « le son des lettres naît par le mouvement de la langue, et « la parole se forme par le jugement de l'esprit. Mais tout « discours n'est qu'un écho, et le langage, à lui seul, est « sans essence. C'est le son d'un luth, le son d'une flûte, « dont le sage se demande encore : D'où est-il venu ? Où

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XIII, p. 155 et suiv., p. 172.

(2) *Idem, ibid.*, p. 173 et suiv.

« est-il allé? Ainsi de causes et d'effets naissent toutes les « aggrégations ; et le yogui, en y réfléchissant, s'aperçoit « que les aggrégations ne sont que le vide, qui seul est « immuable. Les êtres que nos sens nous révèlent sont « vides au dedans ; ils sont vides au dehors. Aucun d'eux « n'a la fixité, qui est la marque véritable de la loi (1). « Mais cette loi qui doit sauver le monde, je l'ai comprise ; « je dois la faire comprendre aux dieux et aux hommes « réunis. Cent fois je me suis dit : Après avoir atteint l'in- « telligence suprême (Bodhi), je rassemblerai les êtres vi- « vants ; je leur montrerai la porte de l'immortalité. Les « retirant de la création, je les établirai dans le calme, le « bien-être et l'exemption des maladies; je les établirai « dans la terre de la patience. Hors des pensées nées du « trouble des sens, je les établirai dans le repos. En fai- « sant voir la clarté de la loi aux créatures obscurcies par « les ténèbres d'une ignorance profonde, je leur donnerai « l'œil qui voit clairement les choses; je leur donnerai le « beau rayon de la pure sagesse, l'œil de la loi, sans tache « et sans corruption (2). »

Ces pensées poursuivaient le jeune Siddhârtha jusque dans ses songes ; et une nuit, l'un des dieux du Touchita, le séjour de la joie, Hridéva, dieu de la modestie, lui apparut et l'encouragea par ces douces paroles à remplir enfin la mission à laquelle il se préparait depuis de si longues années : « Pour celui qui a la pensée d'apparaître dans le « monde, dit le dieu, c'est aujourd'hui le temps et l'heure. « Celui qui n'est pas délivré ne peut délivrer; l'aveugle « ne peut montrer la route. Mais celui qui est libre peut « délivrer ; celui qui a ses yeux peut montrer la route.

(1) *Rgya tch'er rol pa*, ch. de l'Exhortation, p. 174 et 175.
(2) *Idem, ibid.*, p. 175 et 176.

« Aux êtres, quels qu'ils soient, brûlés par le désir, atta-« chés à leurs maisons, à leurs richesses, à leurs fils, à « leurs femmes, fais désirer, après les avoir instruits, « d'aller dans le monde errer en religieux (1). »

Cependant le roi Çouddhodana devinait les projets qui agitaient son fils. Il redoubla de caresses et de soins pour lui. Il lui fit faire trois palais nouveaux, un pour le printemps, un pour l'été et un autre pour l'hiver; et craignant que le jeune prince ne profitât de ses excursions pour échapper à sa famille, il donna les ordres les plus sévères et les plus secrets pour qu'on surveillât toutes ses démarches. Mais toutes ces précautions d'un père qui craignait de perdre son fils, étaient inutiles. Les circonstances les plus imprévues et les plus ordinaires venaient donner aux résolutions du prince une énergie toujours croissante (2).

Un jour qu'avec une suite nombreuse il sortait par la porte orientale de la ville pour se rendre au jardin de Loumbinî, auquel s'attachaient tous les souvenirs de son enfance, il rencontra sur sa route un homme vieux, cassé, décrépit; ses veines et ses muscles étaient saillants sur tout son corps; ses dents étaient branlantes; il était couvert de rides, chauve, articulant à peine des sons rauques et désagréables; il était tout incliné sur un bâton; tous ses membres, toutes ses jointures tremblaient. — « Quel est « cet homme, dit avec intention le prince à son cocher? « Il est de petite taille et sans force; ses chairs et son sang « sont desséchés; ses muscles sont collés à sa peau, sa « tête est blanchie, ses dents sont branlantes, son corps « est amaigri; appuyé sur un bâton, il marche avec pei-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xiii, de l'Exhortation, p. 179.

(2) *Idem*, *Ibid.*, ch. xiv, p. 180.

« ne, trébuchant à chaque pas. Est-ce la condition par-
« ticulière de sa famille? ou bien est-ce la loi de toutes
« les créatures du monde? » — « Seigneur, répondit le
« cocher, cet homme est accablé par la vieillesse; tous
« ses sens sont affaiblis ; la souffrance a détruit sa force;
« il est dédaigné par ses proches, il est sans guide; inha-
« bile aux affaires, on l'abandonne comme le bois mort
« dans la forêt. Mais ce n'est pas la condition particulière
« de sa famille. En toute créature la jeunesse est vaincue
« par la vieillesse; votre père, votre mère, la foule de
« vos parents et de vos alliés finiront par la vieillesse aus-
« si : il n'y a pas d'autre issue pour les créatures. » —
« Ainsi donc, reprit le prince, la créature ignorante et
« faible, au jugement mauvais, est fière de la jeunesse
« qui l'enivre, et elle ne voit pas la vieillesse qui l'attend.
« Pour moi, je m'en vais; cocher, détourne prompte-
« ment mon char. Moi, qui suis aussi la demeure future
« de la vieillesse, qu'ai-je à faire avec le plaisir et la
« joie? » Et le jeune prince, détournant son char, rentra dans la ville, sans aller à Loumbini (1).

Une autre fois, il se dirigeait, avec une suite nombreuse, par la porte du midi au jardin de plaisance, quand il aperçut sur le chemin un homme atteint de maladie, brûlé de la fièvre, le corps tout amaigri et tout souillé, sans guide, sans asyle, respirant avec une grande peine, tout essoufflé, et paraissant obsédé de la frayeur du mal et des approches de la mort. Après s'être adressé à son cocher, et en avoir reçu la réponse qu'il en attendait : « La santé,
« dit le jeune prince, est donc comme le jeu d'un rêve,
« et la crainte du mal a donc cette forme insupportable!

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XIV, p. 182.

« Quel est l'homme sage qui, après avoir vu ce qu'elle « est, pourra désormais avoir l'idée de la joie et du plai- « sir? » Le prince détourna son char et rentra dans la ville, sans vouloir aller plus loin (1).

Une autre fois encore, il se rendait, par la porte de l'ouest, au jardin de plaisance, quand sur la route il vit un homme mort, placé dans une bière et recouvert d'une toile. La foule de ses parents tout en pleurs l'entouraient, se lamentant avec de longs gémissements, s'arrachant les cheveux, se couvrant la tête de poussière et se frappant la poitrine en poussant de grands cris. Le prince, prenant encore son cocher à témoin de ce douloureux spectacle, s'écria : « Ah ! malheur à la jeunesse que la vieillesse doit « détruire ; ah ! malheur à la santé que détruisent tant de « maladies ; ah ! malheur à la vie où l'homme reste si peu « de temps. S'il n'y avait ni vieillesse, ni maladie, ni « mort ! si la vieillesse, la maladie, la mort étaient pour « toujours enchaînées ! » Puis, trahissant pour la première fois sa pensée, le jeune prince ajouta : « Retournons en « arrière ; je songerai à accomplir la délivrance (2). »

Une dernière rencontre vint le décider et terminer toutes ses hésitations (3) ; il sortait par la porte du nord pour se rendre au jardin de plaisance, quand il vit un bhikshou,

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, p. 183.

(2) *Idem*, *Ibid.* p. 184.

(3) Ces rencontres diverses sont fameuses dans les légendes bouddhiques. Le roi Açoka avait fait élever des stoupas et des viharas dans tous les lieux où le Bouddha les avait faites. Hiouen Thsang, au VII^e^ siècle de notre ère, vit encore ces monuments. Voir M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 128 ; voir aussi la légende d'Açoka, *Introduction à l'hist. du Bouddhisme indien*, de M. E. de Burnouf, p. 385.

ou mendiant, qui paraissait dans tout son extérieur calme, discipliné, retenu, voué aux pratiques d'un brahmatchari (1), tenant les yeux baissés, ne considérant que le joug qui le retient, ayant une tenue accomplie, portant avec dignité le vêtement du religieux et le vase aux aumônes : « Quel est cet homme ? demanda le prince. — Sei-« gneur, répondit le cocher, cet homme est un de ceux « qu'on nomme bhikshous ; il a renoncé à toutes les joies « du désir et il mène une vie très-austère; il s'efforce de se « dompter lui-même et s'est fait religieux. Sans passion, « sans envie, il s'en va cherchant des aumônes. — Cela « est bon et bien dit, reprit Siddhârtha. L'entrée en reli-« gion a toujours été louée par les sages; elle sera mon « secours et le secours des autres créatures; elle devien-« dra pour nous un fruit de vie, de bonheur et d'immor-« talité. » Puis le jeune prince, ayant détourné son char, rentra dans la ville sans voir Loumbinî. Sa résolution était prise (2).

Elle ne pouvait rester longtemps un secret. Le roi, qui en fut bientôt instruit, devint plus vigilant que jamais (3). Il fit placer des gardes à toutes les issues du palais ; et les serviteurs dévoués, dans leur inquiétude, veillaient jour et nuit. Mais le jeune prince ne devait point d'abord chercher à s'échapper par ruse ; et ce moyen, qui lui répugnait, ne devait être pour lui qu'une ressource extrême. Gopâ, sa femme, fut la première à laquelle il s'ouvrit ; et

(1) Brahmatchari, ou celui qui marche dans la voie des Brahmanes, est le nom du jeune brahmane tout le temps qu'il étudie les Védas, c'est-à-dire jusqu'à trente-cinq ans à peu près. La condition principale de son noviciat est une chasteté absolue.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, t. II, ch. XIV, p. 185.

(3) *Idem, ibid.*, p. 186.

dans une nuit où, tout effrayée d'un rêve, elle lui en demandait l'explication, il lui confia son projet et sut la consoler, du moins pour ce moment, de la perte qu'elle allait faire (1). Puis, rempli de respect et de soumission pour son père, il alla le trouver cette nuit même, et lui dit : « Seigneur, voici que le temps de mon apparition dans « le monde est arrivé ; n'y faites point obstacle et n'en « soyez point chagrin. Souffrez, ô roi, ainsi que votre « famille et votre peuple, souffrez que je m'éloigne. »

Le roi, les yeux remplis de larmes, lui répondit : « Que faut-il, ô mon fils, pour te faire changer de des- « sein ? Dis-moi le don que tu désires ; je te le ferai ; moi- « même, ce palais, ces serviteurs, ce royaume ; prends « tout. »

« — Seigneur, répondit Siddhârtha d'une voix douce, « je désire quatre choses, accordez-les moi. Si vous pou- « vez me les donner, je resterai près de vous, et vous me « verrez toujours dans cette demeure, que je ne quitte- « rai pas. Que la vieillesse, Seigneur, ne s'empare jamais « de moi ; que je reste toujours en possession de la jeu- « nesse aux belles couleurs ; que la maladie, sans aucun « pouvoir sur moi, ne m'attaque jamais ; que ma vie soit « sans bornes et sans déclin. »

Le roi, en écoutant ces paroles, fut accablé de douleur. « O mon enfant, s'écria-t-il, ce que tu demandes est im- « possible, et je n'y puis rien. Les Rishis, eux-mêmes, « au milieu du Kalpa où ils ont vécu, n'ont jamais échappé « à la crainte de la vieillesse, de la maladie et de la mort, « ni au déclin. — Si je ne puis éviter la crainte de la vieil- « lesse, de la maladie et de la mort, ni le déclin, reprit « le jeune homme ; si vous ne pouvez, Seigneur,

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 190.

« m'accorder ces quatre choses principales, veuillez du « moins, ô roi, m'en accorder une autre qui n'est pas « moins importante : faites qu'en disparaissant d'ici-bas je « ne sois plus sujet aux vicissitudes de la transmigra- « tion (1). »

Le roi comprit qu'il n'y avait point à combattre un dessein qui semblait si bien arrêté, et dès que le jour parut il convoqua les Çâkyas pour leur apprendre cette triste nouvelle. On résolut de s'opposer par la force à la fuite du prince. On se distribua la garde des portes, et tandis que les jeunes gens faisaient sentinelle, les plus anciens d'entre les vieillards se répandaient en grand nombre dans toutes les parties de la ville pour y semer l'alarme et avertir les habitants. Le roi Çouddhodana lui-même, entouré de cinq cents jeunes Çâkyas, veillait à la porte du palais (2), tandis que ses trois frères, oncles du jeune prince, étaient à chacune des portes de la ville, et que l'un des principaux Çâkyas se tenait au centre pour faire exécuter tous les ordres avec ponctualité. A l'intérieur du palais, la tante de Siddhârtha, Mahâ Pradjâpatî Gaoutama, dirigeait la vigilance des femmes; et, pour les exciter, elle leur disait : « Si après avoir quitté la royauté et ce pays, « il allait loin d'ici errer en religieux, tout ce palais, dès « qu'il serait parti, serait rempli de tristesse, et la race « du roi, qui dure depuis si longtemps, serait interrom- « pue. »

Tous ces efforts étaient vains; dans l'une des nuits suivantes, quand tous les gardes fatigués par de longues veil-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xv, p. 192.

(2) *Idem, ibid*, p. 193, et aussi dans l'*Abhinichkramana Soûtra*, fol. 40, cité par M. Ed. Foucaux.

les étaient assoupis, le jeune prince donna l'ordre à son cocher Tchhandaka de seller son cheval Kantaka, et il put s'échapper de la ville sans que personne l'eût aperçu. Avant de lui céder, le fidèle serviteur lui avait livré un dernier assaut ; et, le visage baigné de pleurs, il l'avait supplié de ne point sacrifier ainsi sa belle jeunesse pour aller mener la vie misérable d'un mendiant, et de ne point quitter ce splendide palais, séjour de tous les plaisirs et de toutes les joies. Mais le prince n'avait point faibli devant ces prières d'un cœur dévoué, et il avait répondu : « Évi-« tés par les sages comme la tête d'un serpent, abandon-« nés sans retour comme un vase impur, ô Tchhandaka, « les désirs, je ne le sais que trop, sont destructeurs de « de toute vertu ; j'ai connu les désirs, et je n'ai plus de « joie (1). Une pluie de tonnerres, de haches, de piques, « de flèches, de fers enflammés, comme les éclairs étince-« lants ou le sommet embrasé d'une montagne, tombe-« rait sur ma tête, que je ne renaîtrais pas avec le désir « d'avoir une maison (2). »

Il était minuit quand le prince sortit de Kapilavastou, et l'astre Pouchya, qui avait présidé à sa naissance (3), se levait à ce moment au-dessus de l'horizon. Sur le point de quitter tout ce qu'il avait aimé jusque-là, le cœur du jeune homme fut un instant attendri ; et jetant un dernier regard sur le palais et sur la ville qu'il abandonnait : « Avant d'a-« voir obtenu la cessation de la naissance et de la mort, « dit-il d'une voix douce, je ne rentrerai pas dans la ville « de Kapila ; je n'y rentrerai pas avant d'avoir obtenu la

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xv, p. 203.

(2) *Idem*, *ibid.*, p. 207.

(3) *Idem*, *ibid.*, p. 199.

« loi suprême exempte de vieillesse et de mort, ainsi que « l'intelligence pure. Quand j'y reviendrai, la ville de « Kapila sera debout, et non point appesantie par le som- « meil (1). »

Il ne devait, en effet, revoir son père et Kapilavastou que douze ans plus tard, pour les convertir à la foi nouvelle (2).

Cependant Siddhârtha marcha toute la nuit; après avoir quitté le pays des Çâkyas et celui des Kaoudyas, il traversa celui des Mallas (3) et la ville de Ménéya. Quand le jour parut, il était arrivé à la distance de six yodjanas (4) alors il descendit de son cheval, et le remit aux mains de Tchhandaka; puis il lui donna le bonnet dont sa tête était couverte, et l'aigrette de perles qui l'ornait, parures désormais inutiles (5); et il le congédia.

Le *Lalitavistara*, auquel sont puisés une partie de ces détails, ajoute qu'à l'endroit de la terre où Tchhandaka retourna sur ses pas, un tchâitya fut bâti; « et aujour- « d'hui encore, dit l'auteur, ce tchâitya est connu sous le « nom de Tchhandaka nivartana, c'est-à-dire Retour de « Tchhandaka sur ses pas. » Hiouen Thsang vit encore ce stoûpa, qui avait été bâti, à ce qu'il rapporte, par le roi

(1) *Rgya tch'er rol pa*, Chapitre de l'Entrée dans le monde, t. II, p. 213.

(2) Csoma de Kŏrŏs, vie de Çâkyamouni, extraite des auteurs tibétains, *Asiatic Researchs*, t. XX, 2e partie, p. 294 et suiv.

(3) Voir M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 87.

(4) Le yodjana valant cinq milles, c'est dix lieues à peu près. Hiouen Thsang semble compter une distance beaucoup plus grande : au moins soixante lieues.

(5) M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 129.

Açoka (1), et qui se trouvait sur la lisière d'une grande forêt que Siddhârtha dût traverser, et qui était la route de Kouçinagara, où il devait mourir.

Resté seul, le prince voulut se dépouiller des derniers insignes de sa caste et de son rang. D'abord il se coupa les cheveux avec son glaive, et les jeta au vent; un religieux ne pouvait plus porter la chevelure d'un guerrier (2). Puis, trouvant que des vêtements précieux lui convenaient moins encore, il échangea les siens, qui étaient en soie de Bénarès (de Kaçi), avec un chasseur qui en avait de tout usés de couleur jaune. Le chasseur accepta non sans quelque embarras (3); car il s'apercevait bien qu'il avait affaire à un personnage de haute distinction.

A peine s'était-on aperçu dans le palais de l'évasion de Siddhârtha, que le roi avait envoyé à sa poursuite des courriers qui ne devaient pas revenir sans lui. Dans leur course rapide, ils rencontrèrent bientôt le chasseur qui était couvert des vêtements du prince; et peut-être lui eussent-ils fait un mauvais parti, quand la présence de Tchhandâka vint les calmer. Il leur raconta la fuite de Siddhârtha; et comme les messagers, pour se montrer obéissants aux ordres du roi, voulaient poursuivre leur route jusqu'à ce qu'ils eussent atteint le prince, le cocher

(1) M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 130.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xv, p. 214; Hiouen Thsang dit que le Bouddha se fit couper les cheveux et non qu'il les coupa lui-même, opération assez difficile en effet avec un glaive. Voir M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 130.

(3) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xv, p. 215.

les en détourna : « Vous ne pourrez pas le ramener, leur « dit-il ; le jeune homme est ferme dans son courage et « dans ses promesses. Il a dit : Je ne retournerai pas dans « la grande cité de Kapilavastou avant d'avoir atteint l'in- « telligence suprême, parfaite et accomplie, avant d'être « Bouddha. Il ne reviendra pas sur ses paroles; et comme « il l'a dit, cela sera ; le jeune homme ne variera pas (1). » Tchhandaka ne put offrir d'autres consolations au roi ; il rendit à Mahâ Pradjâpatî Gaoutama les joyaux que Siddhârtha lui avait remis ; mais la reine ne pouvant regarder ces ornements qui lui rappelaient de trop tristes souvenirs, les jeta dans un étang, appelé depuis lors l'Étang des ornements (Abharanapoushkari). Quant à Gopâ, la jeune épouse de Siddhârtha, elle connaissait trop sa fermeté inébranlable pour se flatter qu'il reviendrait bientôt, comme on voulait le lui faire espérer ; et toute préparée qu'elle était à cette affreuse séparation, elle ne pouvait s'en consoler, malgré le glorieux avenir de son mari, que lui rappelait le fidèle Tchhandaka.

Après avoir séjourné chez plusieurs Brahmanes, qui lui offrirent successivement l'hospitalité, le jeune prince arriva de proche en proche dans la grande ville de Vaiçâli (2). Il avait à se préparer encore à la grande lutte qu'il allait engager avec la doctrine brahmanique ; trop modeste pour

(1) *Rgya tch'er rol pa*, t. II, p. 217.

(2) Située dans l'Inde centrale, au nord de Patalipouttra, sur la rivière de Hiranyavatî, la Gandaki des modernes, presque en face de Patna, et sur les confins du Mithila. M. E. Burnouf croit que Csoma s'est trompé en identifiant Vaiçâlî avec Allahabad, l'ancienne Prayâga, *Introd. à l'hist. du Boud. ind.*, p. 86. Voir aussi M. Stanislas Julien, *Histoire de Hiouen Thsang*, p. 135.

se croire déjà en état de la vaincre, il voulut se mettre lui-même à l'épreuve, et savoir en même temps ce que valait précisément cette doctrine. Il alla trouver le brahmane Arâta Kâlâma, qui passait pour le plus savant des maîtres, et qui n'avait pas moins de trois cents disciples, sans compter une foule d'auditeurs. La beauté du jeune homme, quand il parut pour la première fois dans cette grande assemblée, frappa tous les assistants d'admiration, à commencer par Kâlâma lui-même ; mais bientôt il admira davantage encore la science de Siddhârtha, et il le pria de partager avec lui le fardeau de l'enseignement. Mais le jeune sage se disait déjà : « Cette doctrine d'Arâta « n'est pas vraiment libératrice ; la pratiquer n'est pas une « vraie libération, ni un épuisement complet de la misè- « re. » Puis il ajoutait dans son cœur : « En perfectionnant « cette doctrine, qui consiste dans la pauvreté et la res- « triction des sens, je parviendrai à la vraie délivrance ; « mais il me faut encore de plus grandes recherches (1). »

Il resta donc quelque temps à Vaiçâlî. En la quittant, il s'avança dans le pays de Magadha (2) jusqu'à Râdjagriha, qui en était la capitale. La réputation de sa sagesse et de sa beauté l'y avait précédé ; et le peuple, frappé d'étonnement de voir une telle abnégation dans un si beau jeune homme, se porta en foule à sa rencontre ; la multitude qui ce jour-là remplissait les rues de la ville, cessa, dit la légende, ses achats et ses ventes, et s'abstint même de boire des liqueurs et du vin, pour aller contempler le noble mendiant qui venait quêter l'aumône. Le roi lui-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XVI, p. 228.

(2) Le Bihar moderne. Voir aussi M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen Thsang*, p. 236 et suivantes.

même, Bimbisâra (1), l'apercevant des fenêtres de son palais où l'avait amené cette émotion populaire, le fit observer jusqu'au lieu de sa retraite sur le penchant du mont Pandava; et dès le lendemain matin, pour lui faire honneur, il s'y rendit de sa personne, accompagné d'une suite nombreuse. Bimbisâra était du même âge à peu près que Siddhârtha; et profondément ému de la condition étrange où il voyait le jeune prince, charmé de ses discours à la fois si élevés et si simples, touché de sa magnanimité et de sa vertu, il fut dès ce moment gagné à sa cause; et il ne cessa de le protéger durant tout son règne. Mais ses offres les plus séduisantes ne purent ébranler le jeune ascète; et après avoir demeuré assez longtemps dans la capitale, Siddârtha se retira loin du bruit et de la foule sur les bords de la rivière Nairandjâna (2).

Si l'on en croit le Mahâvamsa, cette chronique singhalaise rédigée en vers au v^e^ siècle de notre ère, par Mahânâma, qui la composa sur les plus anciens documents bouddhiques, le roi Bimbisâra se convertit au Bouddhisme, ou, pour prendre les expressions mêmes de l'auteur, se réunit à la congrégation du Vainqueur, dans la seizième année de son règne. Il était monté sur le trône à l'âge de 15 ans, et il n'en régna pas moins de cinquante-deux. Son père était lié d'une amitié étroite avec le père de Siddhârtha; et c'était là sans doute aussi l'un des motifs qui avaient

(1) M. E. Burnouf croit qu'il vaut mieux dire Bimbisâra que Bimbasâra ou Vimbasâra. (Voir l'*Introd. à l'Hist. du Bouddh. ind.*, p. 145.) La transcription chinoise vient à l'appui de l'opinion de M. E. Burnouf. Voir l'*Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*, par M. Stanislas Julien, p. 137.

(2) Le Phalgou des modernes. Cette rivière se réunit au Gange près du village de Rouinallân.

disposé Bimbisâra à tant de bienveillance (1). Son fils Adjatâçatrou, qui fut son assassin, ne partagea point d'abord ses sentiments pour le Bouddha ; et il le persécuta assez longtemps avant de recevoir sa doctrine, ainsi que nous le verrons plus tard.

Cependant, le Çramana-Gaoutama, malgré l'accueil enthousiaste qu'il recevait des peuples et des rois eux-mêmes, ne se croyait pas encore suffisamment prêt à sa grande mission. Il voulut faire une dernière et décisive épreuve des forces qu'il apporterait dans le combat. Il y avait à Râdjagriha un brahmane plus célèbre encore que celui de Vaiçâlî. Il se nommait Roudraka, fils de Râma, et il jouissait d'une renommée sans égale dans le vulgaire et même parmi les savants (2). Siddhârtha se rendit modestement auprès de lui, et lui demanda d'être son disciple. Après quelques entretiens, Roudraka, aussi sincère que l'avait été Arâta-Kâlâma, fit de son disciple un égal, et l'établit dans une demeure d'instituteur, en lui disant : « Toi et moi nous enseignerons notre doctrine à cette « multitude. » Ses disciples étaient au nombre de sept cents. Mais, comme à Vaiçâlî, la supériorité du jeune ascète ne tarda point à éclater, et bientôt il dut se séparer de Roudraka : « Ami, lui dit-il, cette voie ne conduit pas à « l'indifférence pour les objets du monde, ne conduit pas « à l'affranchissement de la passion, ne conduit pas à l'em- « pêchement des vicissitudes de l'être, ne conduit pas au « calme, ne conduit pas à l'intelligence parfaite, ne con- « duit pas à l'état de çramana, ne conduit pas au Nir-

(1) M. Georges Turnour, traduction du *Mahâvamsa*, p. 9 et 10. Voir plus loin, p. 73.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XVII, p 233.

« vâna. » Puis, en présence de tous les disciples de Roudraka, il se sépara de lui.

Parmi eux, il s'en trouva cinq qui, séduits par l'enseignement de Siddhârtha et la clarté de ses leçons, quittèrent leur ancien maître pour suivre le réformateur. Ce furent ses premiers disciples (1). Ils étaient tous les cinq de bonne caste, comme le dit la légende. Siddhârtha se retira d'abord avec eux sur le mont Gaya; puis il revint sur les bords de la Nairandjanâ, dans un village nommé Ourouvilva, où il résolut de rester avec ses compagnons avant d'aller instruire le monde. Désormais il était fixé sur la science des brahmanes; il en connaissait toute la portée ou plutôt toute l'insuffisance. Il se sentait plus fort qu'eux. Mais il lui restait à se fortifier contre lui-même; et bien qu'il désapprouvât les excès de l'ascétisme brahmanique, il résolut de se soumettre pendant plusieurs années aux austérités et aux mortifications. C'était peut-être un moyen de gagner une considération égale à celle des Brahmanes auprès du vulgaire; mais c'était peut-être aussi un moyen de se dompter lui-même.

Siddhârtha avait vingt-neuf ans quand il quitta le palais de Kapilavastou (2).

Ourouvilva est illustre dans les fastes du Bouddhisme par cette longue retraite, qui ne dura pas moins de six ans, et pendant laquelle Siddhârtha se livra, sans que son courage faillît un seul instant, aux austérités les plus

(1) La tradition a conservé leurs noms, bien qu'ils n'aient joué aucun rôle considérable : c'était Adjnana-Kaoundinya, Açvadjit, Vâshpa, Mahânâma, Bhadrika. Voir M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, t. II, ch. 1, p. 2, et ch. XVII, page 235.

(2) M. Georges Turnour, *Mahâvamsa*, p. 9.

rudes, « dont les dieux eux-mêmes furent épouvantés. » Il y soutint contre ses propres passions les assauts les plus formidables, et nous verrons plus tard comment la légende a transformé ces luttes tout intérieures, en combats où le démon Pâpîyân (le très-méchant), avec toutes ses ruses et ses violences, se trouve enfin terrassé et vaincu, malgré son armée innombrable, sans avoir pu séduire ou effrayer le jeune ascète, qui, par sa vertu, détruisait l'empire de Mâra, le pêcheur. Mais au bout de six ans de privations et de souffrances inouïes, et de jeûnes accablants, Siddhârtha, persuadé que l'ascétisme n'était point la voie qui mène à l'intelligence accomplie, résolut de cesser des pratiques aussi insensées, et il reprit une nourriture abondante, que lui apportait une jeune fille du village, nommée Soudjâtâ. Il recouvra en peu de temps ses forces et sa beauté détruites dans ces macérations affreuses. Mais ses cinq disciples qui lui étaient restés fidèles et l'avaient imité pendant ces six années, furent scandalisés de sa faiblesse ; ils le prirent en dédain, et l'abandonnèrent pour s'en aller à Bénarès, au lieu dit *Rishipatana*, où il devait lui-même les rejoindre bientôt.

Resté seul dans son ermitage d'Ourouvilva, Siddhârtha continua ses méditations, s'il ralentit ses austérités. C'est dans cette solitude qu'il acheva, selon toute apparence, d'arrêter pour jamais et les principes de son système, et les règles de la discipline qu'il comptait proposer à ses adhérents. Il prit dès lors personnellement la tenue et les habitudes qu'il devait leur imposer plus tard; et, par son exemple, il crut devoir prévenir les résistances que ses préceptes austères pourraient rencontrer parmi les sectateurs même les plus enthousiastes. Depuis six ans qu'il errait de villes en villes, de forêts en forêts, le plus souvent sans abri, et ne reposant que sur le sol, les vêtements que le chasseur

lui avait jadis cédés tombaient en lambeaux. Il fallait les renouveler; voici comment il les remplaça. Une esclave de Soudjâtâ, la fille du chef d'Ourouvilva, qui se montrait si dévouée pour lui, et qui continuait à le nourrir, de concert avec dix de ses compagnes, était morte. On avait enterré cette femme dans le cimetière voisin. Son corps avait été enveloppé d'une toile de çâna, espèce de lin assez grossier. Siddhârtha, quelques jours après, creusa la terre et reprit le linceul. Puis, « voulant montrer ce que doit faire un religieux, » il lava ce linceul tout rempli de terre dans un étang, et le façonna de ses propres mains en le cousant. Le lieu où il s'assit en ce moment reçut depuis lors le nom de Pâṅçoukoulasivana, c'est-à-dire, la couture du linceul (1). De là vient que, dans la suite, il ordonna que ses religieux ne se couvrissent que de haillons rapiécés, qu'ils devaient recueillir dans les rues, sur les routes et même dans les cimetières. Qui d'entre eux aurait osé se plaindre ou résister, quand le rejeton illustre d'une grande famille royale, l'unique héritier des Çâkyas, abandonnant la puissance et la richesse, avait imposé ces lugubres vêtements à sa jeunesse et à sa beauté?

Cependant le terme de ces longues et pénibles épreuves approchait. Siddhârtha n'avait plus qu'un seul pas à franchir. Il connaissait ses futurs adversaires; il se connaissait

(1) M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, ch. xviii, p. 256. L'esclave de Soudjâtâ, dont le Bouddha revêtit le funèbre vêtement, s'appelait Râdhâ. Pour les détails qui précèdent et ceux qui vont suivre, il faut toujours comparer le *Foe Koue Ki* et l'histoire de *Hiouen Thsang* avec le *Lalitavistara* et la légende d'Açoka dans l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 382 et suiv.

lui-même ; il était sûr de leur faiblesse et de ses forces ; mais sa modestie éprouvait quelques derniers scrupules. Chargé du salut des créatures, il se demandait s'il avait enfin obtenu cette vue définitive et immuable de la vérité qu'il devait enseigner au monde : « Par tout ce que j'ai « fait et acquis, se disait-il quelquefois, j'ai de beaucoup « dépassé la loi humaine ; mais je ne suis pas encore ar- « rivé à distinguer clairement la vénérable sagesse. Ce n'est « pas là encore la voie de l'intelligence. Cette voie ne peut « mettre un terme irrévocable ni à la vieillesse, ni à la « maladie, ni à la mort (1). » Puis il revenait aux méditations de son enfance ; il se rappelait ces premières et splendides visions qu'il avait eues jadis dans le jardin de son père, à l'ombre d'un djambou ; et il se demandait si sa pensée, mûrie par l'âge et par la réflexion, tenait bien toutes les merveilleuses promesses que s'était faites sa jeune imagination (2). Pouvait-il bien être le sauveur du genre humain ?

Dans une de ces fréquentes extases qu'avait le jeune solitaire, après une méditation qui paraît avoir duré, presque sans interruption, pendant une semaine, Siddhârtha crut pouvoir, dans toute la sincérité de son cœur, se répondre à lui-même affirmativement : « Oui, il avait « enfin trouvé la voie forte du grand homme, la voie du « sacrifice des sens, la voie infaillible et sans abattement, « la voie de la bénédiction et de la vertu, la voie sans « tache, sans envie, sans ignorance et sans passion (3) ; la

(1) M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, t. II, ch. XVIII, p. 253.

(2) *Idem*, *ibid.*

(3) *Idem*, *ibid*, t. II, ch. XIX, p. 261.

« voie qui montre le chemin de la délivrance, et qui fait « que la force du démon n'est pas une force; la voie qui « fait que les régions de la transmigration ne sont pas des « régions; la voie qui surpasse Çakra, Brahma, Mahésvara « et les gardiens du monde; la voie qui mène à la posses- « sion de la science universelle, la voie du souvenir et du « jugement, la voie qui adoucit la vieillesse et la mort, « la voie calme et sans trouble, exempte des craintes du « démon, qui conduit à la cité du Nirvâna (1). » En un mot Siddhârtha crut à ce moment suprême pouvoir se dire qu'il était enfin le Bouddha parfaitement accompli, c'est-à-dire, le sage dans toute sa pureté, sa grandeur, et dans sa puissance plus qu'humaine, plus que divine.

Le lieu où Siddhârtha devint enfin Bouddha est aussi fameux dans la légende que Kapilavastou, le lieu de sa naissance, Ourouvilva, le lieu de sa retraite des six années, et Kouçinagarâ, le lieu de sa mort. L'endroit précis où se révéla le Bouddha est appelé Bodhimanda, c'est-à-dire « le siége de l'intelligence (2); » et la

(1) M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, t. II, ch. XIX, p. 262.

(2) *Idem*, *ibid.* Voir aussi M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 386, et le *Foe Koue Ki*, p. 281 et suiv. Il ne faut pas confondre Bodhi avec Bouddhi. Les deux mots ont le même sens en sanscrit, et tous deux signifient l'intelligence; seulement le premier s'applique plus particulièrement à cet état d'intelligence qu'atteint le Bouddha quand il est parfaitement accompli; l'autre n'exprime que l'intelligence en général. Voir, pour la Bodhi, le *Lotus de la bonne loi* de M. E. Burnouf, p. 796, appendice n° XII. Tout ce récit se retrouve dans une légende chinoise traduite par M. Klaproth. Voir le *Foe Koue Ki*, ch. XXXI, p. 285 et suiv. D'après le *Lotus de la bonne loi*, il semblerait que Bodhimanda était situé dans l'intérieur d'une

tradition a conservé les moindres détails de cet acte solennel. En se rendant des bords de la Nairandjanâ à Bodhimanda, le Bodhisattva (1) rencontra près de la route, à sa droite, un marchand d'herbes qui coupait « une herbe « douce, flexible, propre à faire des nattes et d'une odeur « très-suave. » Le Bodhisattva se détourna de son chemin, et, allant à cet homme, nommé Svastika, il lui demanda de l'herbe qu'il fauchait ; puis, s'en faisant un tapis, la pointe du gazon en dedans et la racine en dehors, il s'assit, les jambes croisées, le corps droit, et tourné à l'orient, au pied d'un arbre qui est appelé « l'arbre de l'intelligence, » Bodhidrouma (2). « Qu'ici, sur ce siége, « dit-il en s'asseyant, mon corps se dessèche, que ma « peau, ma chair et mes os se dissolvent, si, avant d'avoir « obtenu l'intelligence suprême, je soulève mon corps de « ce gazon où je l'assieds (3). » Il y resta tout un jour et

ville appelée Gâyâ : voir la traduction de M. E. Burnouf, p. 191. D'après le *Rgya tch'er rol pa*, Bodhimanda serait près du mont Gâya : voir la traduction de M. Ed. Foucaux, p. 378. *Hiouen Thsang* (voir l'histoire de sa vie, par M. Stanislas Julien, page 140) parle d'une ceinture de montagnes près de Bodhimanda.

(1) Le Bodhisattva est le futur Bouddha, c'est-à-dire l'être qui a toutes les qualités requises pour devenir Bouddha, mais qui ne l'est pas encore entièrement.

(2) M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, t. II, ch. XIX, p. 262, 273, 277. On appelle aussi cet arbre Tarâyana, c'est-à-dire, « qui fait traverser l'océan de la vie. » *Idem, ibid.*, p. 356.

(3) La position que prit le Bodhisattva à Bodhimanda est celle que lui donnent tous les monuments figurés, statues, bas-reliefs, tableaux, etc., qu'on a découverts ou observés dans l'Inde. Voir, pour un récit un peu différent, le *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 414.

toute une nuit sans mouvement, et ce fut à la dernière veille, au moment du lever de l'aurore, à l'instant où l'on est le plus endormi, et, comme le disent les Tibétains, à l'instant où l'on bat le tambour (1), que s'étant revêtu de la qualité de Bouddha parfaitement accompli, et de celle de l'intelligence parfaite et accomplie, il atteignit la triple science (Trividiyâ) : « Oui, s'écria-t-il alors, oui, « c'est ainsi que je mettrai fin à cette douleur du monde. » Et frappant la terre avec sa main : « Que cette terre, « ajouta-t-il, soit mon témoin; elle est la demeure de « toutes les créatures; elle renferme tout ce qui est mo- « bile ou immobile; elle est impartiale; elle témoignera « que je ne mens pas (2). »

Si le genre humain n'était pas sauvé, comme put le croire à ce moment Siddhârtha, du moins, une religion nouvelle était fondée. Le Bouddha avait alors trente-six ans.

L'arbre sous lequel il s'assit à Bodhimanda était un figuier de l'espèce appelée *pippala* (3); et la vénération des fidèles ne tarda pas à l'entourer d'un culte fervent, qui dura de longs siècles (4). Dans l'année 632 de notre ère, c'est-à-dire onze cents ans tout au moins après la mort

(1) *Rgya tch'er rol pa*, M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXII, p. 331 et 335.

(2) *Idem, ibid.*, p. 336 et 305.

(3) Voir Fa Hian dans le *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, ch. XXXIV, p. 276, avec les notes très-instructives de M. Klaproth, et l'*Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages*, par M. Stanislas Julien, p. 141. On dit aussi que cet arbre était un sâla ou un tâla. Voir le *Foe Koue Ki*, p. 290, note extraite d'une légende chinoise par M. Klaproth.

(4) D'après l'*Açoka avadana* ou *légende d'Açoka*, c'est le roi Açoka qui fit construire des stoûpas dans tous les lieux consa-

du Bouddha, Hiouen-Thsang, le pélerin chinois, vit encore le Bodhidrouma, ou l'arbre qui passait pour l'être. C'était à peu près à quinze lieues de Râdjagriha, la capitale du Magadha (1), et non loin de la Nairandjanâ, comme l'indique le *Lalitavistara* (2). L'arbre était protégé par des murs en briques très-élevés et fort solides, qui avaient une étendue considérable de l'est à l'ouest et se rétrécissaient sensiblement du nord au sud. La porte principale s'ouvrait à l'est, en face de la rivière Nairandjanâ. La porte du midi était voisine d'un grand étang, sans doute celui où Siddhârtha avait lavé le linceul. A l'ouest était une ceinture de montagnes escarpées, et la partie du nord communiquait avec un grand couvent. Le tronc de l'arbre était d'un blanc jaune; ses feuilles étaient vertes et luisantes, et, d'après ce qu'on dit au voyageur, elles ne tombaient ni en automne, ni en hiver. Seulement, lui dit-on aussi, le jour anniversaire du Nirvâna du Bouddha, elles se détachent tout d'un coup pour renaître le lendemain plus belles qu'auparavant (3). Tous les ans, les rois,

crés. Voir M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. indien*, p. 386, 388. Un rameau du Bodhidrouma fut miraculeusement transporté à Ceylan, *Foe Koue Ki*, p. 343.

(1) *Histoire d'Hiouen Thsang*, p. 139.

(2) Comparer entre elles les citations qui viennent d'être faites un peu plus haut, d'après le *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux. On peut voir aussi dans la *légende d'Açoka*, *Introd. à l'hist. du Bouddh. indien*, de M. E. Burnouf, p. 393, comment la femme du roi Açoka, Tishya Rakshitâ, essaya de faire périr l'arbre Bodhi, pour lequel le roi faisait d'énormes dépenses. Voir aussi Fa Hian dans le *Foe Koue Ki*, de M. A. de Rémusat, ch. XXXII.

(3) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang et de ses voyages*, par M. Stanislas Julien, p. 139, 140, 142.

les ministres et les magistrats se rassemblaient encore, à pareil jour, au-dessous de cet arbre, l'arrosaient avec du lait, allumaient des lampes, répandaient des fleurs, et se retiraient après avoir recueilli les feuilles qui en étaient tombées.

Près de l' « arbre de l'Intelligence », Hiouen Thsang vit une statue du Bouddha devant laquelle il se prosterna ; on en attribuait l'érection à Maitréya, l'un des disciples les plus renommés du maître. Tout à l'entour de l'arbre et de la statue, et dans un espace très-resserré, on voyait une foule de monuments sacrés qui rappelaient chacun quelque pieux souvenir. Il ne fallut pas moins de huit à neuf jours au dévot chinois pour les adorer tous l'un après l'autre (1). C'étaient des stoûpas et des vihâras ou monastères, de diverses grandeurs et de diverses formes. On y montrait surtout à l'admiration des fidèles le Vadjrâsanam, c'est-à-dire le Trône de Diamant (2), l'un des siéges sans doute dont quelque prince avait fait présent au Bouddha, et qui devait disparaître un jour quand les hommes seraient moins vertueux, à ce que croyait la superstition populaire.

Je n'hésite pas à penser qu'à l'aide des indications si précises que nous donnent le *Lalitavistara*, Fa Hian et Hiouen Thsang, il ne fût possible de retrouver Bodhi-

(1) *Histoire d'Hiouen Thsang*, p. 143.

(2) *Idem*, *ibid*, p. 140. Le Vradjrâsanam, dans l'aveugle crédulité des populations bouddhiques, passait pour être contemporain de la création, ou plutôt il s'était élevé en même temps que le ciel et la terre. Tout bodhisattva qui voulait devenir Bouddha devait s'asseoir sur ce trône. S'il s'asseyait ailleurs, la terre perdrait son équilibre. *Id. ib.*, p. 143; voir aussi M. E. Burnouf, *Introd. à l'Hist. du Bouddh. ind.*, p. 387.

manda ; et je ne serais pas étonné que quelque jour un des officiers de l'armée anglaise, si intelligents et si courageux, ne nous apprît qu'il a fait cette découverte ; elle vaudrait certainement toutes les peines qu'elle aurait coûtées, et que probablement on ne se donnerait pas en vain. La configuration des lieux n'a pas changé ; et si les arbres ont péri, les ruines de tant de monuments doivent avoir laissé sur le sol des traces reconnaissables.

Cependant la retraite du Bouddha sous le figuier sacré de Bodhimanda, sous le Târâyana, n'était pas si étroite qu'il n'y fût déjà visité. Sans compter Soudjâtâ et ses jeunes compagnes, qui nourrissaient le Bouddha de leurs aumônes, il y vit au moins deux autres personnes, qu'il convertit à la foi nouvelle. C'étaient deux frères, tous deux marchands, et qui passaient près de Bodhimanda revenant du sud, et remportant au nord, d'où ils étaient partis, des marchandises considérables. La caravane qui les suivait était nombreuse, puisqu'elle conduisait plusieurs centaines de chariots. Quelques attelages s'étant embourbés, les deux frères, qui se nommaient Trapousha et Bhallika, s'adressèrent au saint ascète pour sortir d'embarras ; et, tout en suivant ses avis, ils furent touchés de sa vertu et de sa sagesse surhumaines. « Les deux « frères, dit le *Lalitavistara*, ainsi que tous leurs compa- « gnons, allèrent en refuge dans la loi du Bouddha (1). »

Malgré ce premier succès de bon augure, le Bouddha hésitait encore. Il était désormais certain d'avoir la pleine

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXIV, p. 357 et 363, et M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. indien*, p. 389. Le vase d'or dans lequel les deux frères avaient offert au Bouddha le lait de leur vache, se nomma depuis *Aboutchandra*, c'est-à-dire, qui rassasie.

possession de la vérité. Mais comment serait-elle accueillie par les hommes? Il apportait aux créatures la lumière et le salut; mais voudraient-elles ouvrir les yeux? entreraient-elles dans la voie où on les conviait à marcher? Le Bouddha se retira donc de nouveau dans la solitude; et y étant resté dans la contemplation, il méditait ainsi en son cœur : « La loi qui vient de moi est profonde, lumineuse, « déliée, difficile à comprendre; elle échappe à l'examen; « elle est hors de la portée du raisonnement, accessible « seulement aux savants et aux sages; elle est en opposi- « tion avec tous les mondes. Ayant abandonné toute idée « d'individualité, éteint toute notion, interrompu toute « existence par la voie du calme, elle est invisible en son « essence de vide; ayant épuisé le désir, exempte de « passion, empêchant toute production des êtres, elles « conduit au Nirvâna. Mais si, devenu Bouddha vraiment « accompli, j'enseigne cette loi, les autres êtres ne la « comprendront pas; et elle peut m'exposer à leurs in- « sultes. Je ne me laisserai point aller à ma miséri- « corde (1). » Trois fois le Bouddha fut sur le point de succomber à cette faiblesse (2); et peut-être eût-il renoncé pour jamais à sa grande entreprise, satisfait d'avoir trouvé pour lui seul le secret de la délivrance éternelle; mais une suprême réflexion vint le décider et trancher sans retour ses irrésolutions. « Tous les êtres, se dit-il, qu'ils « soient infimes, médiocres ou élevés, qu'ils soient très-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xxv, p. 368.

(2) *Idem*, *ibid.* p. 370. On pourrait montrer comment la légende fait intervenir l'armée innombrable des dieux dans ces délibérations du Bouddha. Ici je ne le considère qu'à un point de vue tout individuel et tout humain.

« bons, moyens ou très-mauvais, peuvent être rangés en « trois classes : un tiers est dans le faux et y restera ; un « tiers est dans le vrai ; un tiers est dans l'incertitude. « Ainsi un homme au bord d'un étang voit des lotus qui « ne sont pas sortis de l'eau, d'autres qui sont au niveau « de l'eau, d'autres enfin qui sont élevés au-dessus de « l'eau. Que j'enseigne ou que je n'enseigne pas la loi ; « cette partie des êtres, qui est certainement dans le faux, « ne la connaîtra pas ; que j'enseigne ou que je n'enseigne « pas la loi, cette partie des êtres, qui est certainement « dans le vrai, la connaîtra ; mais cette partie des êtres « qui est dans l'incertitude, si j'enseigne la loi, la con- « naîtra ; si je n'enseigne pas la loi, elle ne la connaîtra « pas (1). »

Le Bouddha se sentit alors « pris d'une grande pitié « pour cet assemblage d'êtres plongés dans l'incertitude ; » et ce fut une pensée de miséricorde qui le décida (2). Il allait ouvrir aux êtres, depuis longtemps égarés dans leurs pensées mauvaises, la porte de l'immortalité (3), en leur révélant les Quatre vérités sublimes qu'il venait enfin de comprendre, et l'Enchaînement mutuel des causes.

Une fois fixé sur les bases de sa doctrine, et résolu de tout braver pour en propager les bienfaits, Siddhârtha se

(1) *Rgya tch'er rol pa*, p. 364, 368, 372.

(2) *Idem*, *ibid.* p. 373.

(3) *Idem*, *ibid.* p. 371. Voir aussi un passage très-curieux du *Djina alamkâra* singhalais, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 376. Pour les Quatre vérités sublimes dont il sera question plus bas dans l'examen de la métaphysique du Bouddhisme, voir le mémoire spécial de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 517, Appendice n° 5 ; pour l'Enchaînement mutuel des causes, *ibid.* p. 530, Appendice n° 6.

demanda quels seraient ceux à qui d'abord il la communiquerait. Sa première pensée fut pour ses anciens maîtres de Râdjagriha et de Vaiçâlî. Tous deux l'avaient naguère accueilli ; il les avait trouvés tous les deux purs, bons, sans passion, sans envie, pleins de science et de sincérité. Il leur devait de partager avec eux la lumière nouvelle qui l'éclairait lui-même, et qu'ils avaient jadis vainement cherchée ensemble. Avant d'aller prêcher sa doctrine à Varânaçî, la ville sainte, il voulait instruire Roudraka, le fils de Râma, et Arâta Kâlâma dont il avait conservé un souvenir reconnaissant ; mais dans l'intervalle tous deux étaient morts (1). En l'apprenant, le Bouddha fut saisi d'un profond regret ; il les eût sauvés l'un et l'autre, et ceux-là certainement n'eussent point tourné en dérision l'enseignement de la Loi. Sa pensée se reporta donc sur les cinq disciples qui avaient longtemps partagé sa solitude, et qui l'avaient entouré de soins pendant qu'il pratiquait ses austérités. Il est vrai qu'ils l'avaient quitté par un excès de zèle ; mais « ces cinq personnages de bonne caste « n'en étaient pas moins très-bons, faciles à discipliner, « à instruire, à purifier complètement ; ils étaient faits « aux pratiques austères ; évidemment ils étaient tournés « vers la route de la délivrance, et déjà ils étaient affran- « chis des obstacles qui la ferment à tant d'autres (2). » Eux non plus ne feraient point d'injure au Bouddha. Il résolut de les aller trouver.

(1) M. Ed. Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, ch. xxvi, p. 376, 377. Comparez aussi le *Lotus de la bonne loi*, trad. de M. E. Burnouf, p. 19, 25, 62 et 69. Le Bouddha entrevoit de grandes difficultés à faire accepter la loi.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xxvi, p. 378.

Il quitta donc Bodhimanda, en se dirigeant au nord, franchit le mont Gâya qui en était peu éloigné (1), et où il prit un repas (2), et s'arrêta successivement à Rohitavastou, Ourouvilvakalpa, Anâla et Sârathi (3), où des maîtres de maisons lui offrirent l'hospitalité. Il parvint ainsi à la grande rivière Gangâ, le Gange. Elle coulait à pleins bords dans cette saison, et elle était extrêmement rapide. Le Bouddha dut s'adresser à un batelier pour la passer; mais comme il n'avait pas de quoi acquitter le péage, ce ne fut pas sans peine qu'il put traverser à l'autre rive. Dès que le roi Bimbisâra apprit la difficulté qui l'avait arrêté quelques instants, il abolit le péage pour tous les religieux.

A peine arrivé dans la grande ville de Bénarès, le Bouddha se rendit auprès de ses cinq disciples qui se trouvaient alors dans un bois appelé le bois de l'Antilope (mriga dâva), lieu appelé aussi Rishipatana (4). Ceux-ci aperçurent de loin Siddhârtha, et tous leurs griefs contre lui se réveillèrent; ils n'avaient pas oublié ce qu'ils appelaient sa faiblesse, quand il avait cru devoir cesser d'inutiles austérités; et pendant qu'il s'approchait d'eux, ils se dirent : « Il ne faut rien avoir de commun avec lui; il ne

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. E. Foucaux, t. II, ch. xxvi, p. 378.

(2) *Idem*, *ibid.* p. 380. Gayâ est aussi le nom d'une ville qui se trouvait dans le voisinage, voir M. E. Burnouf, *Introd. à l'histoire du Bouddh. ind.*, p. 387, en note.

(3) On ne sait rien de plus sur ces différentes villes.

(4) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xxiv, p. 381, et M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, p. 132. Le *Lalitavistara*, ch. iii, p. 21, donne une explication de ces deux noms de Mrigadâva et de Rishipâtana; mais pour le dernier l'explication est absurdement fabuleuse.

« faut ni aller au-devant de lui avec respect ni se lever ; « il ne faut lui prendre ni son vêtement de religieux ni « son vase aux aumônes ; il ne faut lui donner ni breu- « vage préparé, ni tapis, ni place pour ses pieds ; s'il « nous demande à s'asseoir, nous lui offrirons ce qui dé- « passe de ces tapis, où nous garderons nos siéges (1). » Mais cette froideur et cette malveillance ne purent pas tenir longtemps. A mesure que le maître s'approchait, ils se sentaient mal à l'aise sur leurs siéges, et ils voulaient se lever par un instinct secret qui les dominait malgré eux. Bientôt, ne pouvant plus supporter la majesté et la gloire du Bouddha, ils se levèrent spontanément sans tenir compte de leurs conventions. Les uns lui témoignent leur respect ; les autres vont au-devant de lui ; ils lui prennent sa tunique, son vêtement de religieux, son vase aux aumônes ; ils étendent un tapis et lui préparent de l'eau pour ses pieds, et lui disent : « Ayoushmat (sei- « gneur) Gaoutama (2), vous êtes le bienvenu, daignez « vous asseoir sur ce tapis. » Puis après l'avoir entretenu de sujets propres à le réjouir, ils se placèrent tous d'un seul côté auprès de lui, et ils lui dirent : « Les sens « d'Ayoushmat Gaoutama sont parfaitement purifiés ; sa « peau est parfaitement pure ; le tour de son visage est « parfaitement pur. Ayoushmat Gaoutama, y a-t-il en « vous, bien au-dessus de la loi humaine, le discerne- « ment de la science vénérable ? »

Le Bouddha leur répondit : « Ne me donnez pas le titre

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. xxvi, p. 381. Fa Hian dans le *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, ch. xxxiv, raconte les mêmes faits en les abrégeant.

(2) *Idem, ibid.* p. 382. Gaoutama est le patronymique de Gotama, c'est à dire descendant de Gotama, Gotamide.

« d'Âyoushmat. Longtemps je vous suis resté inutile; je « ne vous ai procuré ni secours ni bien-être. Oui, je suis « arrivé à voir clairement l'immortalité et la voie qui « conduit à l'immortalité. Je suis Bouddha; je connais « tout, je vois tout, j'ai effacé les fautes, je suis maître « en toutes lois; venez que je vous enseigne la Loi; écou- « tez, prêtez attentivement l'oreille; je vous instruirai en « vous conseillant; et votre esprit étant délivré par la « destruction des fautes et par la connaissance manifeste « de vous-mêmes, vous achèverez vos naissances, vous « arriverez à être brahmatcharis, vous aurez fait ce qu'il « faut faire, et vous ne connaîtrez plus d'autre existence « après celle-ci; voilà ce que vous apprendrez. » Puis il leur rappela avec douceur le langage peu bienveillant que quelques instants auparavant ils tenaient sur lui (1).

Les cinq disciples, honteux de leur faute, la confessèrent en se jetant à ses pieds, et reconnaissant dans le Bouddha l'instituteur du monde, ils se donnèrent à lui avec foi et respect. Durant ce premier entretien, et jusqu'à la dernière veille de la nuit, le Bouddha leur expliqua sa doctrine; ce furent les premières conversions un peu importantes qu'il opéra.

Varânaçî, que nous avons appelée Bénarès, est plus sainte encore aux yeux des Bouddhistes que pour les Brahmanes. C'est à Bénarès que le Bouddha prêcha pour la première fois, ou comme s'exprime le mysticisme bouddhique, qu'il fit tourner pour la première fois la roue de la Loi, langage symbolique et sacramentel qu'ont adopté toutes les sectes du Bouddhisme, au Nord, au Sud, à l'Est, depuis le Tibet et le Népâl jusqu'à Ceylan et à la

(1) *Rgya tch'er rol pa*, p. 383.

Chine (1). Bénarès, si l'on en juge par la description qu'en fait Hiouen Thsang au VII^e^ siècle de notre ère (2), ne devait point avoir, au temps du Bouddha, l'importance qu'elle acquit plus tard. Ce devait être cependant dès cette époque une ville assez considérable et l'un des principaux foyers du Brahmanisme. C'était pour cela sans doute que le Bouddha s'y était rendu. Si à Vaiçâli, à Râdjagriha, les brahmanes avaient des écoles de trois cents et de sept cents disciples, il est probable qu'à Bénarès leurs auditeurs étaient encore plus nombreux. Le Bouddha ne pouvait trouver un théâtre plus vaste ni plus redoutable pour produire sa doctrine.

Malheureusement, nous avons peu de détails sur son séjour à Bénarès (3). Le *Lalitavistara*, qui nous a surtout guidé jusqu'à présent, cesse précisément avec la prédication du Bouddha à ses cinq disciples et ne va point au-delà. Les autres Soûtras, qui ne sont point, comme le *Lalitavistara*, une biographie régulière de Çâkyamouni,

(1) On se rappelle les curieux détails qu'a donnés M. Biot sur les roues à prières des Tibétains, qui ont pris au propre cette expression figurée des premiers Soûtras, et qui, pour prier le Bouddha, font tourner par leurs lamas de grandes roues sur lesquelles sont inscrites des formules sacrées. Voir le *Journal des Savants*, cahier de juin 1845.

(2) Hiouen Thsang donne à Bénarès deux lieues de long sur une de large; il y vit entre autres monuments un stoûpa haut de cent pieds, et une colonne de pierre haute de soixante-dix, qu'avait élevés Açoka sur l'endroit même où le Bouddha avait fait, pour la première fois, tourner la roue de la Loi. Voir M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, p. 132 et 133.

(3) Voir le *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, note de M. Klaproth sur le ch. XXII, p. 225.

nous apprennent peu de choses sur les luttes qu'il eut vraisemblablement à soutenir contre les Brahmanes de Varânaçî. Au point où nous en sommes arrivés de sa vie, et après avoir assisté à la lente élaboration de ses idées, il eût été curieux de savoir quels furent ses premiers succès et ses premiers revers. Mais il faut nous passer de ces renseignements, tout intéressants qu'ils seraient, en attendant que, peut-être, la publication de quelques nouveaux Soûtras nous les procurent. Dans aucun de ceux qui ont été traduits jusqu'à ce jour, nous ne trouvons, pour la suite de la carrière du Bouddha, un récit aussi complet que celui du *Lalitavistara*. La plupart des Soûtras ne comprennent qu'un des actes de sa vie, une de ses prédications; il n'en est pas un seul, si l'on en excepte celui-là, qui se soit attaché à une exposition de son histoire. Il nous est possible cependant, à l'aide des matériaux divers qu'ils nous offrent, de reconstruire cette histoire et de l'achever. La vraisemblance n'y fera pas défaut plus qu'au reste; seulement l'ordre des faits y sera moins certain. Les événements principaux de l'existence du Bouddha y seront racontés un peu confusément, et il nous sera difficile de dire, avec toute l'exactitude désirable, comment ces événements se sont succédé.

Il paraît probable que le séjour de Çâkyamouni à Varânaçî ne fut pas très-prolongé, bien qu'il y ait fait encore quelques autres conversions. La plus grande partie des Soûtras connus jusqu'aujourd'hui nous le montrent soit dans le Magadha à Râdjagriha, soit dans le Koçala à Çrâvastî. C'est dans ces deux royaumes qu'il passa presque tout le reste de sa vie, qui devait durer encore environ quarante ans. Les rois de ces deux contrées le protègent, et ils embrassent l'un et l'autre le Bouddhisme. Bimbisâra est le roi du Magadha, et nous avons déjà vu quelle bien-

veillance il avait témoignée à Siddhârtha (1), quand le jeune prince commençait à peine son apostolat religieux. Cette bienveillance ne se démentit point pendant toute la durée d'un très-long règne. Aussi le Bouddha se plaisait-il beaucoup à séjourner à Râdjagriha, qui était à peu près au centre du royaume (2), et à visiter de là les contrées voisines. Tous ces lieux devaient lui être chers, comme ils devinrent sacrés plus tard pour ses sectateurs. Bodhimanda, Ourouvilva, ainsi que je l'ai dit, étaient à peu de distance (3). A deux ou trois lieues de la ville, s'élevait la montagne appelée le pic ou la tour du Vautour (Gridhrakoûta parvata), dont l'un des sommets, vu de loin, rappelle en effet la forme de cet oiseau, si l'on en croit le témoignage d'Hiouen Thsang. Le Bouddha aimait à fréquenter cette montagne où se trouvaient de magnifiques ombrages, de fraîches fontaines et des aspects pittoresques et grandioses. C'est là qu'entouré de ses religieux, il prêcha le *Lotus de la bonne loi*, le Mahâprajnâ pâramita soûtra, sans compter un grand nombre d'autres Soûtras (4).

(1) Voir plus haut, p. 52.

(2) *Histoire de la vie d'Hiouèn Thsang*, de M Stanislas Julien, p. 153.

(3) Voir plus haut, p. 53 et 57.

(4) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 154; *Foe Koue Ki*, p. 253, 269, 270; *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 1 et 287, et aussi l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 100 et 529. Le mot de Gridhrakoûta s'est en partie conservé dans la dénomination actuelle de Guiddhaur ou Guiddore. Les Anglais ont élevé une citadelle sur le point culminant de cette montagne. Il paraît d'ailleurs que ce lieu, naturellement fort, avait, dès les plus anciens temps, servi d'asyle à des proscrits. D'après la citation de M. E. Burnouf, le *Mahâbhârata* (*Çântiparvan*, ch. XLIX, st. 1796, t. III,

Aux portes mêmes de la ville, au nord, se trouvait un superbe vihâra, où le Bouddha résidait souvent. Ce lieu s'appelait Kalantaka ou Kalanta vénouvana, c'est-à-dire le Jardin des bambous de Kalanta. D'après Hiouen Thsang (1), Kalanta était un marchand fort riche, qui avait d'abord donné son jardin à des brahmanes; quand il eut entendu la Loi sublime, il regretta de le leur avoir donné, et il le leur retira. Il y fit construire une superbe maison qu'il offrit au Bouddha. C'est là que le Bouddha convertit plusieurs de ses plus fameux disciples, Câriputtra, Maoudgalyâyana et Kâtyâyana (2); c'est là aussi que devait se réunir le premier concile de ses religieux après sa mort. A une distance plus éloignée de Râdjagriha, il y avait aussi un lieu nommé Nâlanda où le Bouddha paraît avoir fait d'assez longs et d'assez doux séjours, si l'on en juge par la richesse et le nombre des monuments qu'y éleva plus tard la piété des rois Bouddhistes. Dans l'origine, ce lieu était un jardin de manguiers (âmras) appartenant à un riche maître de maison et situé près d'un étang. Cinq cents marchands l'avaient acheté pour en faire don au Bouddha, qui, pendant trois mois, leur avait expliqué la Loi en cet endroit. Aussi les rois qui succédèrent à Bimbisâra, s'étaient-ils attachés à orner ce lieu des plus splendides constructions : c'étaient des couvents appelés du

p. 428, éd. de Calcutta) parle de Kshattriyas vaincus qui se sont retirés à Gridhrakoûta, pour fuir la vengeance d'un prince.

(1) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang et de ses voyages*, par M. Stanislas Julien, p. 155 et 156; *Foe Koue Ki*, de M. A. Rémusat, ch. xxx, p. 272.

(2) Csoma de Körös, *Vie de Çâkyamouni*, d'après les auteurs tibétains, *Asiat. Research.*, t. XX, IIe partie, p. 294; *Foe Koue Ki*, de M. A. Rémusat, ch. xxx, p. 272, et la note de M. Klaproth, p. 274.

nom particulier de Sanghârâmas (lieux d'assemblée) ; ils étaient au nombre de six, tous plus grands les uns que les autres, et un roi les avait fait entourer d'une nouvelle muraille de briques pour les réunir en un seul. Quand Hiouen Thsang les vit, il les admira comme les plus vastes et les plus beaux édifices de ce genre qu'il eût rencontrés dans l'Inde entière. On y comptait encore, si on l'en croit, dix mille religieux ou étudiants, qui étaient entretenus par les libéralités du roi sur le revenu de plusieurs villes chargées tour à tour de les nourrir. Chaque jour il y avait cent chaires ouvertes dans l'intérieur de cet immense couvent, où les élèves ne montraient pas moins de zèle que les maîtres (1). Par une tolérance non moins surprenante, les sectateurs des dix-huit écoles différentes du Grand Véhicule s'y trouvaient réunis en bonne intelligence ; et l'on y enseignait les Védas en même temps que les Soûtras bouddhiques, sans oublier la médecine et les sciences occultes. Je veux bien que le voyageur chinois ait exagéré les choses ; mais il n'en demeure pas moins avéré que cet antique séjour du Bouddha était resté pendant de longs siècles l'objet d'une vénération profonde. Cet établissement pieux n'avait pas moins de sept cents ans de date quand Hiouen Thsang le visita, et y reçut plusieurs mois une hospitalité généreuse et cordiale.

Bimbisâra, qui était monté fort jeune sur le trône, ne régna pas moins de trente ans encore après sa conversion au Bouddhisme (2) ; mais son fils et son successeur Adjâta-

(1) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, par M. Stanislas Julien, p. 143, 149 et suiv.

(2) *Mahâvamsa*, de M. Georges Turnour, p. 10. On se rappelle que Bimbisâra avait été mis par son père à la tête du royaume, étant à peine âgé de quinze ans ; il en régna cinquante-deux, et il se convertit dans la seizième année de son règne.

çatrou, qui avait remplacé son père en l'assassinant, ne se montra pas d'abord très-favorable à la nouvelle doctrine; il dressa plus d'un piége au Bouddha, d'accord avec Dévadatta, le perfide cousin de Siddhârtha (1); mais il se laissa toucher enfin aux vertus et aux conseils du Bouddha, et se convertit en faisant l'aveu du crime qui lui avait acquis le pouvoir suprême. Tout un soutta singhalais, le Sâmanna phala soutta, est consacré au récit de cette conversion qui semble avoir été l'une des plus difficiles et des plus importantes du réformateur (2). Adjâtaçatrou figure parmi les huit personnages qui se partagèrent les reliques du Bouddha et qui avaient droit à les réclamer, à ce que raconte le Doul va tibétain (tome XI, p. 635).

Quelle que fût l'affection que le Bouddha put avoir pour le Magadha, pays témoin de son rude noviciat et de ses éclatants triomphes, il paraît qu'il y résida moins fréquemment encore que dans le Koçala. Cette dernière contrée, dont Bénarès fait partie, était un peu plus au nord et à l'ouest que le Magadha; elle avait pour capitale Çrâvastî, où résidait le roi Prasénadjit, et dont l'emplacement devait être assez près des lieux où est aujourd'hui Fizabad, l'une des villes les plus riches du royaume d'Aoudh (3). Le Bouddha n'était venu à Çrâvastî qu'avec l'assenti-

(1) *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, ch. xx, p. 174 et 185; *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, p. 153; pour Dévadatta et sa haine contre Siddhârtha, voir un peu plus haut, p. 36.

(2) On peut lire le Sâmanna phala soutta dans le *Lotus de la bonne loi* de M. E. Burnouf, p. 449 à 482.

(3) *Introduc. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 22; et M. Wilson, *Journal of the roy. asiat. society*, t. V, p. 123.

ment du roi Bimbisâra (1), et sur l'invitation formelle de Prasénadjit.

C'était tout près de Çrâvastî qu'était situé Djétavana, le fameux jardin d'Anâtha Pindika ou Anâtha Pindada; le Bouddha y fit presque toutes les prédications dont les Soûtras ont consacré le souvenir (2). D'après ce que rapporte Hiouen Thsang, Anâtha Pindika, qui devait son nom glorieux à sa bienfaisance sans bornes pour les pauvres et les orphelins, avait fait présent de ce magnifique jardin au Bouddha. Ministre de Prasénadjit, il l'avait acheté lui-même, au poids de l'or, du fils aîné de ce roi, appelé Djétâ, d'où le nom Djétavana, le bois de Djéta (3). Anâtha Pindika avait fait construire au milieu et sous les ombrages les plus frais, un vihâra dont le Bouddha fit pendant vingt-trois ans sa principale résidence. Prasénadjit lui-même, quand il se fut converti, éleva pour lui une salle de conférences située à l'est de la ville, et dont Hiouen Thsang vit encore les ruines surmontées par un stoûpa (4).

(1) Avadâna Çataka, cité par M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 211, et Prâtihârya soûtra, *id.*, *ibid.*, p. 167.

(2) M. E. Burnouf a remarqué que huit soûtras à peu près sur dix commencent par la formule suivante: « Voici ce qui a été entendu par moi: Un jour le bienheureux se trouvait à Çravastî, à Djétavana, dans le jardin d'Anâtha Pindika. » *Introd. à l'hist. du Bouddh. indien*, p. 22.

(3) Djéta veut dire « le vainqueur, » nom qui convenait très-bien à un prince royal de la caste des Kshattriyas.

(4) Voir l'*histoire de la vie de Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, p. 124. Avant Hiouen Thsang, Fa Hian avait aussi visité ce monastère, *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, p. 179. Voir aussi le *Prâtihâryâ soûtra du Divya avaddna* cité par M E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. indien.*, p. 175.

Non loin de là s'élevait une tour, restes de l'antique vihâra de Pradjâpatî, la tante du Bouddha. Ce détail et quelques autres donneraient à croire que la famille de Siddhârtha, ou du moins une partie de sa famille, était venue le retrouver dans ces beaux lieux, où il était si bien accueilli, et où il se plaisait à rester. Mahâ Pradjâpatî était la première femme à laquelle il eût permis d'embrasser la vie religieuse (1), sur les pressantes instances de son cousin Ananda, converti avant elle. A six ou sept lieues de la ville au sud, on montrait encore au temps d'Hiouen Thsang le lieu où le Bouddha revit son père pour la première fois après douze ans d'absence (2). Çouddhodana, désolé de l'éloignement de son fils, avait fait de continuels efforts pour le rapprocher de lui. Il lui avait envoyé successivement jusqu'à huit messagers; mais tous séduits par l'éloquence et l'ascendant du prince étaient restés avec lui et s'étaient faits religieux. Enfin il lui avait adressé l'un de ses ministres, nommé Tcharka, qui s'était converti comme les autres, mais qui était revenu vers le roi pour lui annoncer la visite que son fils comptait bientôt lui faire (3). Il paraît que le père avait prévenu ce voyage en allant personnellement auprès du Bouddha. Mais le Bouddha n'en rendit pas moins au roi de Kapilavastou la visite qu'il en avait reçue. A en croire les auteurs tibétains, les Çâ-

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 278; M. Abel Rémusat, *Foe Koue Ki*, p. 3; Csoma de Kôrôs, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 90.

(2) M. Stanislas Julien, *Hist. de la vie d'Hiouen Thsang*, p. 126. Fa Hian avait déjà vu 220 ans auparavant le Stoûpa élevé en ce lieu, *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. XXII, p. 198.

(3) Csoma de Kôrôs, *Vie de Çâkyamouni*, *Asiat. Researches*, t. XX, 2e partie, p. 295.

kyas adoptèrent le Bouddhisme à l'imitation de leur roi, ce qui n'a rien d'improbable ; et ils prirent pour la plupart le caractère religieux, que revêtirent aussi les trois femmes du Bouddha, Gopâ, Yaçodharâ et Outpalavarna (1), suivies par bien d'autres.

Malgré la protection des rois et l'enthousiasme populaire, il semble que le Bouddha eut à soutenir les luttes les plus vives et les plus persévérantes contre les Brahmanes. Ces rivalités furent même parfois dangereuses. Il est vrai que le Bouddha ne ménageait pas les critiques à ses adversaires. Non content de les convaincre d'erreur ou d'ignorance sur le fond même de leur système, il les traitait d'hypocrites, de charlatans, de jongleurs, reproches d'autant plus blessants qu'ils étaient mérités (2). Son influence ne s'étendait qu'aux dépens de la leur, et il n'est pas de moyens qu'ils ne prissent pour arrêter des progrès aussi menaçants ; leur vanité n'y était pas moins intéressée

(1) Csoma de Körös, *Vie de Çâkyamouni*, *Asiat. Researches*, t. XX, 2e partie, p. 295. Dans les croyances Bouddhiques, le plus grand service qu'un fils pouvait rendre à ses parents, c'était de les convertir ; voir la légende de Poûrna, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 270 et 278. Aussi la légende raconte-t-elle que le Bouddha remonta dans le ciel des Trayâstrimçats pour enseigner la Loi à sa mère, qu'il n'avait pas connue, mais pour qui il ne ressentait pas moins une affection reconnaissante, *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, chap. XVII, p. 124, et chap. XXI, p. 171, et la note de M. Klaproth. Un des devoirs les plus étroits de tous les Bouddhas, c'est de convertir leur mère.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, ch. XVII, p. 236, 239 et suiv. ; M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 168 et suiv. ; *Lotus de la bonne loi*, p. 494, dans le Tévidjdja Soûtta du Dîgha Nikâya singhalais.

que leur pouvoir. Une légende, intitulée le *Prâtihârya Soûtra*, est consacrée presque entière au récit d'une grande défaite que subirent les Brahmanes vaincus par le Bouddha en présence de Prasénadjit (1); c'est comme un tournoi dont le roi et le peuple sont les juges. Dans une autre légende, plus curieuse encore, on voit les Brahmanes faire promettre au peuple de la petite ville de Bhadramkara (2), qu'ils dominent à leur gré, de ne point recevoir le Bouddha, qui s'approche. On convient d'une amende contre quiconque oserait se rendre auprès de lui, et le peuple consent à tout ce que veulent les Brahmanes. Mais quand Bhagavat est entré dans la ville, une Brahmine de Kapilavastou, mariée dans le pays, enfreint la défense. Elle sort pendant la nuit, escalade les murs avec une échelle, et va se jeter aux pieds du Bouddha pour entendre la Loi. Elle sait se faire suivre bientôt d'un des plus riches habitants de la ville, appelé Mendhaka, qui harangue le peuple et l'entraîne en un instant auprès du libérateur que les Brahmanes voulaient humilier et proscrire (3). Les choses allaient encore quelquefois plus loin, et autant qu'on peut en juger par les traditions qu'ont rapportées Fa Hian et Hiouen Thsang (4), le Bouddha dut être assez souvent menacé dans sa personne et jusque dans sa vie. Il n'y a

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 162 et suiv.

(2) Bhadramkara était à 65 yodjanas ou 85 lieues au sud de Râdjagriha, *Lotus de la bonne loi* de M. E. Burnouf, p. 689.

(3) *Mendhaka avadâna*, dans le *Divya avadâna*, cité par M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 190 et suivantes.

(4) *Foe Koue Ki* de M. de Rémusat, ch. xx, p. 173, 183 et 267; *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 125, 153, 254 et 209.

rien en ceci qui puisse nous étonner, et s'il est quelque chose qui doive nous surprendre, c'est que le Bouddha n'ait point succombé aux embûches dont il fut certainement entouré.

S'il reste des obscurités dans quelques parties de son existence, il n'y a pas le moindre doute sur le lieu de sa mort. Toutes les légendes, sans exception, s'accordent à le placer à Kouçinagarî ou Kouçinârâ, en Pâli (1), dans le royaume de Koucinagara, qui faisait sans doute partie du Koçala au temps de Prasénadjit. Le Bouddha, âgé de quatre-vingts ans, revenait de Râdjagriha dans le Magadha (2); il était accompagné d'Ananda, son cousin, et d'une foule innombrable de religieux et de disciples (3). Arrivé sur le bord méridional du Gange et sur le point de le passer, il se tint debout sur une grande pierre carrée, regarda son compagnon avec émotion et lui dit : « C'est pour la der-« nière fois que je contemple de loin la ville de Râdja-

(1) Voir la légende d'Açoka, dans l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 389; voir aussi, dans le même ouvrage, la note de la page 85; et le *Lotus de la bonne loi*, p. 491; *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. XXIV, p. 235 et 236; *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, par M. Stanislas Julien, p. 130.

(2) Ceci est une induction que je tire de l'itinéraire d'Hiouen Thsang. Autant qu'on peut le suivre au milieu de détails assez confus, il semble que le Bouddha quitte le Magadha au sud du Gange, qu'il passe le fleuve en se dirigeant au nord, et qu'il atteint le royaume de Kouçinagara en allant vers Kapilavastou, qu'il désirait peut-être aussi revoir avant de mourir.

(3) *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. XXIV, p. 235, avec la note de M. Klaproth, p. 237, et ch. XXVIII, p. 335; et l'*Histoire d'Hiouen Thsang*, par M. Stanislas Julien, p. 131 et 283.

« griha et le Trône de Diamant (Vadjrâsanam) (1). » Après avoir traversé le Gange, il visita la ville de Vaiçâlî, à laquelle il fit, dans les mêmes termes à peu près, d'aussi touchants adieux, et il ordonna lui-même plusieurs religieux, dont le dernier fut le mendiant Soubhadra (2). Il était à une demi-lieue tout au plus au nord-ouest de la ville de Kouçinagarî, dans le pays des Mallas et près de la rivière Atchiravatî (3), quand il se sentit atteint de défaillance. Il s'arrêta dans une forêt de çâlas, sous un arbre de cette espèce (shorea robusta), et y mourut; ou bien, comme le disent les légendes bouddhiques, il entra dans le Nirvâna. Hiouen Thsang vit encore quatre çâlas d'égale hauteur sous lesquels, disait-on, le Bouddha s'était assis pour rendre le dernier soupir (4). Le Bouddha mourut la

(1) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, par M. Stanislas Julien, p. 139.

(2) *Idem, ibid.*, p. 136, et M. E. Burnouf, *Introd. à l'Hist. du Bouddh. ind.*, p 78 et 87, *Soûtra de Mândhâtri, du Divya avadâna*, et aussi p. 234; *Lotus de la bonne loi*, p. 335.

(3) D'après une note de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*. p. 491, l'*Atchiravatî* ou *Hiranyavati* serait la *Raptî* des modernes, dont le nom ne serait qu'une abréviation mutilée du mot ancien. Voir aussi l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 85. Le major Cunningham, qui est allé sur les lieux, plaçait la forêt de Çâlas, dont parle Hiouen-Thsang, entre la Raptî et la petite Gandakî; il croit aussi que les ruines de Kouçinagarî se retrouvent actuellement dans le voisinage, au lieu appelé Kousîa (*Journ. of the roy. asiat. society*, tome XVII, 1re partie, p. 30). Dans une de ses notes, M. E. Burnouf se promettait de revenir sur ce dernier voyage que fit Çâkya de Râdjagriha à Kouçinârâ; la mort l'en a empêché.

(4) *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, p. 130 et 354. Les légendes bouddhiques ne parlent ordi-

huitième année du règne d'Adjâtaçatrou, si l'on s'en rapporte à la chronologie singhalaise (*Mahâvansa* de M. Turnour, p. 10).

Le Doul va tibétain raconte en grands détails les funérailles qui lui furent faites. Elles eurent toute la solennité de celles qu'on réservait alors aux monarques souverains appelés Tchakravartins (1). Le plus illustre de ses disciples, Kâçyapa, l'auteur de l'Abhidharma, qui était alors à Râdjagriha, et qui allait jouer un si grand rôle dans le premier concile (2), se rendit en toute hâte à Koucinagarî. Le corps du Bouddha ne fut brûlé que le huitième jour. Après des contestations qui faillirent devenir sanglantes, et qu'on ne put apaiser qu'au nom de la concorde et de la douceur toujours prêchées par le réformateur, ses reliques furent divisées en huit parties, parmi lesquelles on n'oublia pas celle des Çâkyas de Kapilavastou.

Telle est, dans ses traits principaux, la vie de Çâkyamouni (3). Tous les faits qu'elle renferme sont tellement naturels, tout grands qu'ils sont, que je n'hésite pas à les

nairement que de deux çâlas au lieu de quatre. Voir le *Soûtra de Mândhâtri*, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 87, et le *Foe Koue Ki* de M. A.Rémusat, ch. XXIV, p. 235, avec la note de M. Klaproth, p. 237.

(1) Csoma de Kœrös, trad. du *Doul va*, t. XI, p. 635, *Asiat. Resear.*, tome XX, 2e partie, p. 309 et suiv.

(2) *Histoire d'Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, page 156, et *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 45 et 446; *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. XXIV, p. 240.

(3) Hiouen Thsang en donne un résumé succinct; voir l'*Histoire de sa vie et de ses voyages*, par M. Stanislas Julien, page 282; et aussi l'Açoka avadâna, dans l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 382 et suiv.

croire vrais, d'après tant de témoignages si concordants qui nous les attestent, Je l'ai racontée telle qu'elle ressort des documents de toute sorte qui sont déjà connus, et que des documents nouveaux pourront seulement compléter, sans devoir y rien changer d'essentiel. La figure du Bouddha nous apparaît dans les conditions les plus simples et les plus croyables. Si elles nous révèlent la grandeur de son génie, elles nous expliquent non moins clairement l'immense empire qu'il a exercé sur les esprits. Mais je dois le dire en historien sincère : j'ai transformé les légendes bouddhiques en leur empruntant le récit vraisemblable qu'elles m'ont fourni. Je l'en ai extrait fidèlement et je n'y ai rien changé. Mais ces faits sont trop simples pour avoir suffi à l'imagination superstitieuse des peuples indiens. Les légendes les ont noyés dans une foule de détails extravagants et fabuleux, que je dois faire connaître aussi, du moins dans leur caractère général, afin qu'on sache avec précision ce que valent les livres canoniques du Bouddhisme, pour avoir fait une si grande fortune dans le monde asiatique. Le lecteur sourira quelquefois en parcourant ces légendes, qui, le plus souvent, courront grand risque de lui causer un insupportable ennui. Mais ces folies aussi font partie de l'histoire de l'esprit humain, qu'il faut toujours étudier sans dédain, même alors qu'il s'égare dans ces rêveries monstrueuses. Ceci, d'ailleurs, pourra contribuer à nous faire mieux connaître l'intelligence des peuples auxquels s'adressait le Bouddha, et qu'il devait réformer.

III.

LÉGENDE DE ÇÂKYAMOUNI.

Voici l'analyse exacte du *Lalitavistara*, dans sa partie fabuleuse ; je donnerai ensuite celle du *Lotus de la bonne loi.*

C'est Ananda, cousin du Bouddha, qui porte la parole et qui est censé l'auteur de ce Soûtra, classé parmi les Soûtras développés ou de Grand Véhicule. Ananda se borne à rappeler ce qu'il a personnellement entendu, comme l'indique cette formule par laquelle débutent tous les Soûtras, et qui en fait des dépositions de témoins irrécusables aux yeux de l'orthodoxie : « Ce discours a été « un jour entendu par moi. » Bhagavat, le Bouddha, est à Çrâvastî, à Djétavana, dans le jardin d'Anâtha Pindika. Il est entouré de douze mille bhikshous, parmi lesquels figurent au premier rang ses cinq disciples, et de trente deux mille bodhisattvas « tous assujétis à une seule et « dernière naissance, tous vraiment parvenus à l'état de « bodhisattvas, tous arrivés à l'autre rive, etc., etc. » A la première veille de la nuit, Bhagavat fut plongé dans la méditation calme, appelée Arrangement des ornements du Bouddha. A peine y fut-il plongé qu'une excroissance s'étant élevée au sommet de sa tête, elle le fit souvenir exactement de tous les Bouddhas antérieurs; et la lumière de la science sans passion s'étant produite, il éclaira avec elle les demeures des dieux et d'un nombre incalculable de fils de dieux. Toutes ces divinités, appelées par des stances d'exhortation, qui sortent des réseaux de lumière dont est enveloppé le Tathâgata, se rendent auprès de lui, et le supplient de vouloir bien leur enseigner cette partie de la Loi qu'on nomme le *Lalitavistara.* Bhagavat,

touché de compassion pour ces bodhisattvas mahâsattvas, ces mahâçrâvakas, pour les dieux, les hommes, les Asouras et le monde, consent par son silence à la prière qu'ils lui adressent; et il prend la parole pour leur raconter lui-même le *Lalitavistara*.

Tel est le premier chapitre, et nous voyons déjà, sans qu'il soit besoin d'aller plus loin, à quelle patience il faut nous préparer pour ne pas repousser, dès le début, tout examen de telles extravagances; mais il faut s'armer de courage et continuer.

Adoré par ceux qu'on adore, recevant les hommages de Çakra, de Brahma, de Mahésvara, des gardiens du monde et de tous les dieux inférieurs, le Bodhisattva quitte le Touchita, le séjour de la joie, et il se rend au grand palais de Dharmotchaya (nœud de la loi). C'est là qu'il doit instruire l'immense assemblée qui l'écoute et qui se monte à soixante-huit kotis de personnes, c'est-à-dire à six cent quatre-vingt millions d'êtres, tous assis sur des sièges splendides (1). Bhagavat annonce d'abord que ce n'est que dans douze ans que le Bouddha doit entrer dans le sein d'une mère; et pour que cet événement s'accomplisse avec toutes les conditions nécessaires, il se livre aux quatre grands examens; ce sont l'examen du temps, l'examen des continents, l'examen des pays et l'examen des familles (2). C'est que les Bodhisattvas, au premier développement du monde, lors du rassemblement

(1) *Rgya tch'er rol pa* de M. Ed. Foucaux, t. II, chap. II, p. 10 et 11, et chap. III, p. 13.

(2) *Idem, ibid.*, p. 13 et 21. Voir aussi une légende chinoise, traduite par M. A. Rémusat, qui a reproduit tous ces détails, en les puisant sans doute dans le *Lalitavistara*, *Foe Koue Ki*, notes du chapitre x, p. 72.

des êtres, n'entrent pas dans le sein d'une mère. Mais quand le monde s'est manifesté tout entier, et que sont apparues la vieillesse, la maladie et la mort, c'est alors que les Bodhisattvas entrent dans le sein d'une mère. Voilà pourquoi Bhagavat fait l'examen du temps. S'il examine les continents, c'est qu'un Bodhisattva ne peut naître dans un continent de la frontière; il ne peut naître davantage dans le Vidéha de l'est, ni dans le Godani de l'ouest, ni dans le Kourou du nord. Il ne peut naître que dans le continent du sud, le Djamboudvipa (l'Inde). Il ne saurait naître non plus dans un pays de la frontière, « parmi des hommes stupides, aux sens lourds, d'une nature muette comme celle des moutons, et incapables de distinguer le bon enseignement du mauvais. » Il ne naît que dans un pays du milieu. Si enfin le Bodhisattva se livre à l'examen des familles, c'est que les bodhisattvas ne naissent point dans une famille abjecte, celle d'un tchandâla, d'un joueur de flûte, d'un charron ou d'un domestique. Ils ne naissent que dans deux castes, celles des brahmanes ou des kshattriyas, selon que l'une ou l'autre est la plus respectée des peuples à ce moment.

Cependant la foule des dieux se demandent à voix basse « dans quelle perle de famille » naîtra le Bodhisattva. On propose d'abord la famille de Vaidéhi, du pays de Magadha. Mais cette famille n'est trouvée assez pure, ni pour la descendance de la mère, ni pour la descendance du père. Elle est d'ailleurs peu religieuse, elle est sauvage, insconstante et mobile. Elle ne peut donc convenir au Bodhisattva. On propose la famille de Koçala. Mais sa filiation n'est pas non plus assez noble; en remontant à son origine, on y trouverait du sang de Mâtangas (paria); d'ailleurs elle n'est pas assez riche, et sa considération n'est point suffisante. D'autres proposent la famille du roi

Vadsa ; mais elle est issue d'hommes étrangers ; elle n'est pas assez illustre ; « et le roi y parle de destruction. » Après ces trois premières familles, celle de Vaiçâlî est également repoussée. Cette ville sans doute est magnifique et très-peuplée ; mais « on ne s'y accorde pas dans les entretiens ; on n'y observe pas la Loi, on n'y respecte ni supérieur, ni homme mûr, ni vieillard, ni chef. Chacun se dit : Je suis roi ; et en pensant : Je suis roi, nul ne veut se soumettre à la discipline, ni à la loi (1) » La famille de Pradyota, dans la cité d'Oudjayanî, est puissante à la guerre ; mais on y est emporté, violent et cruel. La ville de Mathoura semblerait convenable pour la naissance du Bodhisattva ; mais le roi Soubâhou, qui la commande, est né dans une famille « qui a toujours eu des vues fausses, » et il règne sur des hommes pareils aux barbares (2). On repousse encore la famille d'Hastinâpoura, bien qu'elle descende des Pandavas, parce que sa généalogie est trop confuse ; et enfin celle de Mithila, parce que le roi Soumitra est trop vieux, et qu'il a déjà de nombreux enfants (3).

Les dieux, embarrassés et ne sachant sur quelle famille arrêter leurs conjectures, s'adressent au Bodhisattva lui-même. Le Bodhisattva leur répond en énumérant les soixante-quatre signes dont est douée la famille qu'il a choisie ; il les nomme un à un, et ce sont autant de vertus. Cette famille est noble ; elle est d'une descendance accomplie ; elle n'est pas ambitieuse ; elle a des mœurs pures, elle est sage, et elle fait de ses richesses le plus magnifique emploi ; elle est constante dans son amitié ; elle con-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, chap. III, p. 25.

(2) *Idem, ibid.*

(3) *Idem, ibid.*

naît ses devoirs ; elle ne se conduit pas par le désir, par la passion, par l'ignorance, par la crainte ; elle est ferme dans son héroïsme ; elle honore les rishis ; elle honore les dieux, les Tchaityas, les mânes; elle ne conserve pas d'inimitiés; en un mot, cette famille est parfaite en tout (1). La femme dans le sein de laquelle entrera le Bodhisattva, n'est pas moins accomplie ; car elle possède les trente-deux espèces de qualités ; elle est exempte de tous les défauts des femmes. Les dieux, dont la curiosité est plutôt éveillée que satisfaite, cherchent quelle peut être cette heureuse famille, et cette femme plus heureuse encore ; et ils ne voient dans le monde que la race des Çâkyas, le roi Çouddhodana et la reine Mâyâ-Dévî qui réunissent tant de vertus et de perfection. C'est à Kapilavastou, et de ces deux êtres accomplis, que naîtra le Bodhisattva ; « car aucune autre femme n'est capable de porter ce pre- « mier des hommes (2). »

Sur le point de quitter les dieux du Touchita pour descendre en ce monde, le Bodhisattva, du haut de son trône, veut s'adresser une dernière fois à eux pour leur rappeler les préceptes de la Loi. Il leur en indique d'abord « les portes évidentes, » qui sont au nombre de cent huit, et dont les principales sont : la foi, la pureté, la retenue, la bienveillance, la pitié, la modestie, la connaissance de soi-même (âtmadjnatâ), le respect ; mais où se trouve aussi l'acquisition des formules magiques (3). Puis, après cette longue et complète énumération, il ajoute, en se

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, chap. III, p. 35.

(2) *Idem*, *ibid.*, ch. III, p. 29.

(3) *Idem*, *ibid.*, ch. IV, p. 39 et 46.

séparant des dieux, qui l'écoutent dans le plus respectueux silence :

« Evitez bien toute immodestie. Tous les plaisirs divins « et purs, nés de l'esprit et du cœur, sont le fruit d'une « œuvre vertueuse. Ainsi, souvenez-vous de vos actions. « Pour n'avoir point amassé ces vertus antérieures, vous « allez aujourd'hui là où, loin du bien-être, on éprouve « la misère et l'on souffre tous les maux. Le désir n'est « ni durable ni constant ; il est pareil à un songe, au « mirage, à une illusion, à l'éclair, à l'écume. Observez « les pratiques de la Loi ; à qui observe bien ces pratiques « saintes, il n'arrive point de mal. Aimant la tradition, la « morale et l'aumône, soyez d'une patience et d'une pu- « reté accomplies. Agissez dans un esprit de bienveillance « réciproque, dans un esprit de secours (1). Souvenez- « vous du Bouddha, de la Loi et de l'Assemblée. Souve- « nez-vous de la modestie. Tout ce que vous voyez en moi « de puissance surnaturelle, de science et de pouvoir, « tout cela est produit par l'œuvre de la vertu, qui en « est la cause ; tout cela vient de la tradition, de la mo- « rale et de la modestie. Vous aussi agissez avec cette « retenue parfaite. Ce n'est ni par des sentences, ni par « des paroles, ni par des cris qu'on peut atteindre la doc- « trine de la vertu. Acquérez-la en agissant ; comme vous « parlez, agissez ; que des efforts continuels soient faits « par vous. Il n'y a pas de don pour tous ceux qui ont « agi ; mais qui n'agit pas n'obtient rien. Abandonnez « l'orgueil, la fierté et l'arrogance ; toujours doux et ne « déviant jamais du droit chemin, faites diligence dans « la voie du Nirvâna. Exercez-vous à l'examen de la route

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, chap. IV, p. 48.

« du salut, et dissipez complètement le ténèbres de l'igno-
« rance avec la lampe de la sagesse. Débarrassez-vous
« du filet des fautes que le repentir accompagne. Mais
« qu'est-il besoin d'en dire davantage? La Loi est remplie
« de sens et de pureté. Au temps où l'intelligence su-
« prême aura été obtenue par moi, au temps où tombera
« la pluie de la Loi qui mène à l'immortalité, en posses-
« sion d'esprits parfaitement purs, revenez pour entendre
« de nouveau la Loi que je vous expliquerai (1). »

Malgré cette exhortation solennelle, les dieux n'en sont pas moins désolés du départ du Bodhisattva ; mais afin d'apaiser leur douleur, il leur laisse le Bodhisattva Maitréya, qu'il sacre en lui mettant de sa main sur la tête sa tiare et son diadême. C'est Maitréya qui doit lui succéder en qualité de Bouddha, quand le monde perverti aura perdu tout souvenir de la prédication du Çâkyamouni (2).

Le Bodhisattva descend donc dans le sein de sa mère; et « pour accomplir la prédiction contenue dans les Brahmânas et les Mantras du Rig-Véda, » il prendra la forme d'un éléphant, armé de six défenses, couvert d'un réseau d'or, à la tête rouge et superbe, à la mâchoire ouverte et d'une forme majestueuse. Huit signes précurseurs annoncent sa venue dans la demeure de Çouddhodana. Le palais se nettoie de lui-même ; tous les oiseaux de l'Himavat y accourent, témoignant leur allégresse par leurs chants ; les jardins se couvrent de fleurs ; les étangs se remplissent de lotus ; les mêts de toute espèce paraissent toujours entiers quoiqu'on les emploie en abondance ; les instruments de musique rendent d'eux-mêmes, et sans

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, chap. IV, p. 48.

(2) *Idem. ibid.*, ch. V, p. 51.

qu'on les touche, des sons mélodieux ; les écrins de pierres précieuses s'ouvrent spontanément pour montrer leurs trésors ; enfin le palais est illuminé d'une splendeur surnaturelle qui efface celle du soleil et de la lune (1).

Tel est le prologue, en quelque sorte, du drame qui se développe dans le *Lalitavistara ;* la scène se passe dans le ciel avant de s'ouvrir sur la terre. Cette exposition ne manquerait pas d'une certaine grandeur, si la forme et le style répondaient à la majesté de l'idée ; mais on sent trop que c'est une pure fantaisie d'esprit, et que l'auteur même du récit se joue de ce qu'il raconte. De plus, les détails dans l'original sont tellement longs et si fastidieux, que la conception première disparaît presque entièrement, pour faire place à des répétitions sans fin, et aux invraisemblances les plus nauséabondes, quand elles ne sont pas les plus monstrueuses.

Lorsque le Bodhisattva, venant se poser sur le sein fortuné de sa mère, descend du Touchita, c'est à la vue de tous les dieux ; il est entouré de Bodhisattvas et de centaines de millions de divinités (2). Mâyâ-Dévî, sa mère, a fait cependant un songe : elle a vu entrer dans son sein un éléphant. Tout effrayée de ce présage, elle communique ses craintes au roi Çouddhodana ; on appelle, comme nous l'avons vu, des Brahmanes très-habiles à expliquer le sens du Rig-Véda et des Çâstras ; et on leur demande d'interpréter le songe. Les Brahmanes rassurent le roi et la reine, en leur laissant toutefois un doute sur l'avenir de leur fils, qui pourra bien un jour abandonner la couronne pour se faire religieux.

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, ch. v, p. 53 et 54 ; *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 302.

(2) *Idem, ibid.*, p. 58.

Pendant tout le temps que le Bodhisattva demeura dans le sein de Mâyâ-Dévî, il y resta toujours du côté droit, et assis, les jambes croisées. Voilà les étranges détails où la légende sacrée croit devoir entrer; mais ceci n'est encore rien, et ce qui suit est bien plus extraordinaire et bien plus insensé. Quelques-uns des fils des dieux sont tout étonnés que le Bodhisattva, « pur et exempt de toutes « taches, bien élevé au-dessus de tous les mondes, le plus « précieux de tous les êtres, » demeure ainsi dans le sang impur d'une mère, quand les simples rois des Gandharvas, des Koumbhandas, des Nâgas, et des Yâkshas, dieux inférieurs, évitent toujours la souillure d'un corps humain. Alors, devinant cette pensée des fils des dieux, le Bouddha se fait faire une question par Ananda; et, pour y répondre, il lui apprend quelle a été son occupation dans le sein de sa mère, ce qu'on appelle « le pré- « cieux exercice du Bodhisattva. » Le Bouddha raconte donc, avec les détails les plus prolixes et les plus confus, la visite que Brahma, le maître des créatures, est venu lui rendre dans le sein de Mâyâ-Dévî (1). Brahma, après avoir salué avec la tête les pieds de Bhagavat, lui a offert une goutte de rosée qui contient tout ce qu'il y a d'essence, de vitalité et de liqueur génératrice dans les trois grands milliers de mondes. A la suite de Brahma, Çakra, le maître des dieux, les quatre grands rois des dieux inférieurs, quatre déesses et une multitude de divinités viennent adorer le Bodhisattva, le servir et recevoir de lui l'enseignement de la Loi. « En ce moment, Bhagavat « dit à Ayoushmat Ananda : Ananda, vois-tu le précieux « exercice de l'œuvre du Bodhisattva, qu'il fit jadis quand

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VI, p. 66.

« il demeurait dans le sein de sa mère? Ananda répond : « Bhagavat, je le vois; Sougata, je le vois. Quand le « Tathâgata l'eut fait voir à Ayoushmat Ananda, à Çakra, « le maître des dieux, aux quatre gardiens du monde, « aux autres dieux et aux hommes, tous alors furent rem- « plis de satisfaction, de joie et d'allégresse. Brahma, le « maître des créatures, l'emporta dans le monde de « Brahma pour lui bâtir un tchaitya, et l'y déposa (1). »

Je ne citerais point ces folies, si elles ne servaient d'abord à faire connaître la singulière tournure d'esprit des Bouddhistes, et ensuite à montrer à quelle distance ils placent leur Bouddha au-dessus de tous les dieux du Panthéon brahmanique. Brahma, Indra et tout ce que ce Panthéon renferme de plus vénéré et de plus grand, sont à peine dignes de servir le Bodhisattva; et avant même qu'il ne soit né, les Bouddhistes prosternent devant lui les objets les plus respectés de la superstition populaire. Le *Lalitavistara*, comme nous l'avons dit (2), n'est pas l'œuvre des disciples immédiats du Bouddha; et, selon toute apparence, ils ne tenaient pas, du temps du maître et aussitôt après sa mort, ce langage arrogant. Mais, en trois ou quatre siècles au plus, la doctrine nouvelle avait fait assez de progrès pour qu'on pût traiter avec ce mépris insultant les adorations du vulgaire. Parfois cet excès même d'outrage semble avoir scandalisé l'auteur qui se le permet; et le roi Çouddhodana, qui assiste comme spectateur à toutes ces évolutions des dieux devant son fils, qui n'est pas encore né, ne peut se défendre de quelque scrupule. Tout joyeux qu'il est d'être le père du futur Bouddha, il s'étonne et se dit : « Celui-ci est bien le dieu

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VI, p. 79.

(2) Voir plus haut, page 19.

« des dieux que les quatre gardiens du monde, que « Brahma, Indra et les dieux réunis entourent de si grands « respects ; celui-ci sera bien véritablement Bouddha. « Dans les trois mondes, un dieu, un Nâga, Indra, Brah- « ma, les gardiens du monde, pas un être enfin ne souf- « frirait une pareille adoration, sans que les autres ne lui « brisassent la tête et ne le privassent de la vie. Mais « celui-ci, parce qu'il est plus pur que les dieux, souffre « toutes ces adorations (1). »

Je ne raconte pas les signes précurseurs qui annoncent la naissance du Bouddha, ni les soins dont sa mère Mâyâ-Dévî est entourée par les Dieux dans le jardin de Loumbinî, où elle accouche sous l'ombrage d'un plaksha, debout, et appuyée, pour se soutenir, sur une des branches de l'arbre (2). Indra, le roi des dieux, et Brahma, le maître des créatures, se tenaient devant elle, et ce sont eux qui reçoivent l'enfant (3). Ils le baignent et le lavent de leurs mains, précaution assez inutile, puisqu'il n'avait été souillé d'aucune tache dans le sein de sa mère, dit la légende, et que de plus il en était sorti tout enveloppé d'un superbe vêtement de soie de Kaçi (Bénarès) (4). Aussitôt

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. E. Foucaux, t. II, ch. vi, p. 85.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. vii, p. 87. Ce sont là les détails qui sont reproduits dans tous les monuments bouddhiques où l'on a représenté la naissance du libérateur. Voir le bas-relief du musée de Calcutta qu'a donné M. Ed. Foucaux à la suite du *Rgya tch'er rol pa*.

(3) Une autre légende, l'*Abinichkramana*, plus décente, suppose qu'Indra, pour éviter à Mâyâ-Dévî la honte d'accoucher devant lui, se change en vieille femme. Mais, sous cette forme, l'enfant ne veut pas de ses soins; et il le repousse, sans se laisser toucher par lui, quoiqu'il le reconnaisse pour Indra.

(4) La superstition bouddhique attribua plus tard ce singu-

né, il descend à terre et s'assied sur un grand lotus blanc, qui venait de pousser spontanément du sol à l'endroit même qu'avait touché son pied (1). Puis, sans être soutenu par personne, il fit sept pas du côté des régions orientales, sept pas au midi, sept pas à l'ouest, sept pas au nord et sept pas vers les régions inférieures, en annonçant de chaque côté la mission qu'il venait accomplir sur la terre : « Je vaincrai le démon et l'armée du démon ; en « faveur des êtres plongés dans les enfers et dévorés par « le feu de l'enfer, je verserai la pluie du grand nuage de « la Loi, et ils seront remplis de joie et de bien-être (2). »

Mais le Bouddha, qui est censé raconter toutes ces choses à ses disciples dans Çrâvastî, interrompt son récit, et s'adressant à son cousin Ananda, il lui prédit que bien des esprits douteront de tous ces prodiges. « Dans un « temps à venir, certains Bhikshous, ignorants, inhabiles, « fiers, orgueilleux, sans frein, à l'esprit mobile, scep- « tiques, sans foi, devenus la honte des Çramanas, » ne voudront pas croire à la puissance du Bouddha ; et ils s'étonneront qu'ils soit né dans le sein d'une femme. Ils ne comprendront pas, les insensés, que s'il était venu dans la condition d'un dieu, au lieu de venir dans le monde

lier privilége à bien d'autres saints. Voir l'*Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 70, à propos de Çanakavasa.

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VII, p. 88.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VII, p. 89. Les sept pas du Bouddha au moment de sa naissance sont une des circonstances qui paraissent avoir le plus frappé les imaginations. Ce détail se trouve reproduit dans toutes les légendes ; voir le *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, p. 199 et p. 220, avec la note de M. Klaproth.

des hommes, il n'aurait pas pu faire tourner la roue de la Loi, et les êtres seraient alors tombés dans le découragement. Mais ces créatures, qui ont nié l'intelligence du Bouddha, seront, aussitôt après leur mort, précipitées dans l'Avitchi, le grand enfer (1), tandis que ceux qui auront eu foi au Bouddha, deviendront les fils du Tathâgata ; ils seront délivrés des trois maux ; ils se nourriront de la nourriture du royaume ; ils briseront les chaînes du démon, et ils auront dépassé le désert de la vie émigrante (2).

La légende raconte ensuite, avec d'assez longs détails, comment l'enfant fut apporté de Loumbini à Kapilavastou après la mort de sa mère, et comment il fut confié, du consentement des Çâkyas et de leurs femmes, qui se le disputaient, à sa tante Mahâpradjâpatî (3). La légende insiste beaucoup sur la prédiction du brahmane Asita (le noir), qui descend tout exprès de l'Himavat, où il habite, pour venir reconnaître sur le corps du nouveau-né les trente-deux signes du grand homme et les quatre-vingts marques secondaires, qu'il a bien soin de citer une à une, tout extraordinaires qu'elles sont parfois. Le grand Rishi, en constatant que c'est bien le Bouddha, s'afflige d'être si vieux, et de ne pouvoir entendre un jour l'enseignement de la Loi pure. Puis il se retire comblé des présents du roi, que sa prédiction a charmé, et il retourne à son ermitage comme il en est venu, par la voie de l'air, où il s'est magiquement élevé, en compagnie de son neveu Naradatta.

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VII, p. 94.

(2) *Idem, ibid.* Ces menaces contre les incrédules et les impies sont fréquentes dans les légendes bouddhiques. On le comprend sans peine.

(3) *Idem, ibid.*, p. 102.

Mais il semble que la parole d'Asita, toute grave qu'elle est, ne suffit pas; et après lui, un fils des dieux, suivi de douze cent mille autres dieux, vient de nouveau vérifier les signes et les marques, pour affirmer encore une fois à Çouddhodana que son fils est bien le Bouddha qui sauvera le monde (1).

On se rappelle que l'enfant fut présenté solennellement par son père au temple des dieux; mais la légende ajoute qu'à peine le Bodhisattva eût-il posé le pied dans le temple, que tout ce qu'il y avait d'images inanimées des dieux, y compris Indra et Brahma, se levèrent de leurs places pour aller saluer les pieds du Bodhisattva (2). Puis tous ces dieux, montrant leurs propres images, prononcèrent ces stances, ou Gâthas, que je cite, parce que j'y trouve une inspiration poétique qui est en général presque inconnue du Bouddhisme, quoique la moitié au moins des Soûtras développés soit remplie de vers: « La plus grande des « montagnes, le Mérou, roi des monts, ne s'incline jamais « devant le senevé. L'océan, demeure du roi des Nâgas, « ne s'incline jamais devant l'eau contenue dans le pas « d'une vache. Le soleil, la lune, qui donnent la lumière, « ne s'inclinent pas devant le ver luisant. Celui qui sort « d'une famille sage et vertueuse, et qui est rempli lui- « même de vertu, ne s'incline pas devant les dieux, quels « qu'ils soient. Le dieu ou l'homme, quel qu'il soit, qui

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VII, p. 107 et 112.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VIII, p. 115. Voir ce que je viens de dire un peu plus haut sur le mépris des bouddhistes pour les dieux brahmaniques (p. 92-93 ci-dessus), et aussi l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 132.

« persiste dans l'orgueil, est pareil au senevé, à l'eau con-
« tenue dans le pas d'une vache et au ver luisant. Mais,
« semblable au Mérou, à l'océan, au soleil et à la lune,
« Svayambhou, l'être existant par lui-même, est le pre-
« mier du monde; et le monde qui lui rend hommage
« obtient le ciel et le Nirvâna (1). »

On doit voir assez clairement par tout ce qui précède ce qu'est la légende, et comment elle a tâché de transformer et d'embellir à son point de vue, les faits réels qui composent la vie de Siddhârtha. Pour achever de la faire connaître, je ne m'arrêterai plus qu'à un épisode qui tient non-seulement une très-grande place dans le *Lalitavistara*, mais qui figure dans presque tous les soûtras : c'est la lutte que Siddhârtha, sur le point de devenir Bouddha, soutient contre le démon appelé Mâra le pêcheur ou Pâpîyân, le très-méchant (2), dieu de l'amour, du péché et de la mort.

Siddhârtha est à Ourouvilva, dans la retraite que nous savons (3), livré depuis six ans aux austérités les plus dures. Sa mère Mâyâ Dévî, effrayée des souffrances de son fils, et craignant qu'il ne meure bientôt, est venue le supplier de mettre fin à ces excès de mortification. Il a con-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VIII, p. 116.

(2) M. E. Burnouf, *Int. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 76, et *Lotus de la bonne loi*, p. 385; *Foe Koue Ki*, de M. A. Rémusat, ch. XXV, note de M. Klaproth, p. 247. Dans la plupart des soûtras, le démon est nommé Mâra, dans le soûtra de Mândhatri, dans le Prâtihârya soûtra du Divya avadâna, dans le *Lotus de la bonne loi*, etc. Mais, dans le *Rgya tch'er rol pa*, il est appelé Pâpîyân, de son surnom.

(3) Voir plus haut, p. 53.

solé sa mère, mais il ne lui a pas cédé (1). Mâra vient à son tour essayer de le vaincre, et d'une voix douce il lui adresse ces paroles flatteuses : « Chère créature, il faut « vivre, c'est en vivant que tu pratiqueras la Loi. Tout ce « qu'on fait durant la vie doit être fait sans douleur. Tu « es amaigri ; tes couleurs ont pâli ; tu marches vers la « mort. Quelque grands que soient de tels mérites, que « résultera-t-il du renoncement ? La voie du renonce- « ment, c'est la souffrance ; la victoire sur l'esprit est dif- « ficile à obtenir. » Siddhârtha lui répond : « Pâpîyân, « allié de tout ce qui est dans le délire, tu es donc venu « à cause de moi ! Quoique mes mérites soient bien petits, « le but n'en est pas moins connu. La fin inévitable de la « vie étant la mort, je ne cherche point à éviter la mort. « J'ai l'intention, le courage et la sagesse ; et je ne vois « personne dans le monde qui puisse m'ébranler. Démon, « bientôt je triompherai de toi. Les désirs sont tes pre- « miers soldats ; les ennuis sont les seconds ; les troisièmes « sont la faim et la soif ; les passions sont les quatrièmes ; « l'indolence et le sommeil sont les cinquièmes ; les crain- « tes sont les sixièmes ; les doutes que tu inspires sont « les septièmes ; la colère et l'hypocrisie sont les hui- « tièmes ; l'ambition, les panégyriques, les respects, la « fausse renommée, la louange de soi-même et le blâme « des autres, voilà tes noirs alliés, les soldats du démon « brûlant. Tes soldats subjuguent les dieux ainsi que le « monde. Mais je les détruirai par la sagesse ; et alors, « esprit malin, que feras-tu (2) ? »

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XVII, page 246.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XVIII, page 253.

Mâra humilié et confus disparaît pour revenir bientôt ; mais les fils des dieux viennent à leur tour livrer à l'ascète un combat peut-être plus dangereux encore. Ils lui proposent de ne pas prendre de nourriture; ils lui feront pénétrer par les pores la vigueur dont il a besoin, et qu'il a l'intention de réparer par les aliments et les moyens ordinaires. Mais le jeune Siddhârtha les refuse, et se dit : « Certes, je pourrais jurer que je ne mange pas; et les « habitants qui demeurent dans la ville voisine de mon « district, diraient que le Çramana Gaoutama ne mange « point, tandis que les fils des dieux, respectueux pour « un être affaibli, feraient pénétrer la vigueur par mes « pores; mais ce serait de ma part un grand mensonge. » Le Bodhisattva, pour éviter une faute aussi blâmable, n écoute pas les paroles de ces fils des dieux, et il échappe encore à ce piége (1).

Cependant, avant d'atteindre à la Bodhi, il doit vaincre le démon ; il le provoque donc, tandis qu'il est à Bodhimanda, en faisant partir du milieu de ses sourcils, de la touffe de poils appelée Ournâ, qui est un des trente-deux signes du grand homme, un rayon de lumière qui va illuminer et faire trembler toutes les demeures des démons (2). Pâpîyân, épouvanté de cette splendeur subite et de trente-deux rêves affreux qu'il vient de faire, con-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXVIII, p. 254. Tous ces détails se retrouvent dans la légende chinoise traduite par M. Klaproth, *Foe Koue Ki*, p. 288. On peut voir aussi la Pradjnâ pâramitâ, en huit mille articles, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 385.

(2) *Idem*, *ibid.*, p. 286. Ce rayon de lumière a un nom spécial, et il s'appelle Sarvamâramandalavidhvansanakâri, « qui opère la destruction de toutes les provinces de Mâra » ou du démon.

voque aussitôt ses serviteurs et toutes ses armées. Son empire est menacé; il veut engager le combat. Mais d'abord il prend les conseils de ses fils, dont les uns le poussent à céder et à s'épargner une défaite certaine, et dont les autres le poussent à la lutte où la victoire leur paraît assurée. Les deux partis, l'un noir, l'autre blanc, parlent tour à tour; et les mille fils du démon, ceux-ci à sa droite, ceux-là à sa gauche, opinent successivement et en sens contraire (1). Quand le conseil est fini, Pâpîyân se décide au combat; et son armée, composée de quatre corps de troupes, s'avance contre le Bodhisattva. Elle est forte et courageuse; mais elle est hideuse à faire dresser les cheveux. Les démons qui la forment ont la faculté de changer de visage et de se transformer de cent millions de manières; ils ont les mains et les pieds enlacés de cent mille serpents; ils portent des épées, des arcs, des flèches, des piques, des javelots, des haches, des massues, des pilons, des chaînes, des cailloux, des bâtons, des disques, des foudres; leur tête, leurs yeux, leur visage flamboient; leur ventre, leurs pieds, leurs mains, sont d'un aspect repoussant; leur visage étincelle d'une splendeur sinistre; ils ont des dents énormes, des défenses effroyables, la langue épaisse, grosse et pendante; leurs yeux sont rouges et enflammés comme ceux du serpent noir rempli de venin, etc., etc., etc. (2). J'abrège cette longue description, qui tient plusieurs pages dans le *Lalitavistara*, et où l'imagination indienne se donne carrière pour inventer les figures les plus bizarres et les plus monstrueuses. On dirait un enfer de Callot.

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXVIII, p. 296.

(2) *Idem*, *ibid.*, t. II, ch. XXI, p. 291 et suiv.

Il va de soi que toutes les attaques des démons sont parfaitement impuissantes contre le Bodhisattva. Les lances, les piques, les javelots, les projectiles de toutes sortes, les montagnes même qu'ils lui jettent, se changent en fleurs et restent en guirlandes au-dessus de sa tête. Pâpîyân voyant que la violence est vaine, a recours à un autre moyen : il appelle ses filles, les belles Apsaras, et il les envoie tenter le Bodhisattva, en lui montrant les trente-deux espèces de magies des femmes. Elles chantent et dansent devant lui; elles déploient tous leurs charmes et toutes leurs séductions; elles lui adressent les provocations les plus insinuantes. Mais leurs caresses sont inutiles comme l'ont été les assauts de leurs frères; et toutes honteuses d'elles-mêmes, elles en sont réduites à louer dans leurs chants celui qu'elles n'ont pu vaincre et faire succomber. Elles retournent donc à leur père lui apprendre une seconde défaite plus triste encore que la première (1). Pâpîyân est confus; mais les fils des dieux Çouddhâvasakâyikas viennent mettre le comble à son dépit, en le bafouant par les insultes les plus poignantes et les sarcasmes les plus amers. Cependant le démon ne se rend pas : « Je suis le seigneur du désir, dit-il au Bodhi-« sattva, je suis le maître du monde entier; les dieux, la « foule des dânavas, les hommes et les bêtes assujétis « par moi sont tous tombés en mon pouvoir; comme « eux, venu dans mon domaine, lève-toi et parle comme « eux. » Le Bodhisattva lui répond : « Si tu es le seigneur « du désir, tu ne l'es pas de la lumière; regarde-moi : « c'est moi qui suis le seigneur de la Loi ; impuissant que « tu es, c'est à ta vue que j'obtiendrai l'intelligence su-

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXI, p. 306, 315 et 318.

58096

« prême (1). » Pâpîyân essaie un dernier assaut, en réunissant de nouveau toutes ses forces ; mais il succombe encore une fois. Son armée en désordre se disperse de toutes parts, et il a la douleur de voir ceux de ses fils qui dans le conseil avaient opiné contre la bataille, aller se prosterner aux pieds du Bodhisattva, et l'adorer avec respect (2). Déchu de sa splendeur, pâle, décoloré, le démon se frappe la poitrine, pousse des gémissements ; il se retire à l'écart, la tête baissée, et traçant avec une flèche des signes sur la terre, il se dit, dans son désespoir : « Mon empire est dépassé. »

Après ce triomphe décisif, le Bodhisattva arrive à l'intelligence suprême, à la Bodhi ; il devient Bouddha, et va faire tourner la roue de la Loi à Bénarès.

Tel est le *Lalitavistara* dans sa partie mythologique, indispensable peut-être pour les peuples auxquels elle s'adressait, mais qui à nos yeux n'est qu'une extravagance, bonne seulement à faire douter des faits historiques et vrais que ce Soûtra renferme. Je passe au *Lotus de la bonne loi.*

Le *Lotus de la bonne loi*, qui, sans aucune trace d'histoire, n'a que la légende fabuleuse, comme la comprennent les Bouddhistes, est moins intéressant que le *Lalitavistara ;* et selon toute apparence, il lui est un peu postérieur. Bhagavat se trouve à Radjagriha (3) sur la montagne

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXI, p. 320.

(2) *Idem*, *ibid.*, ch. XXIII, p. 341. Ces fils du démon sont appelés : « ceux du côté blanc. »

(3) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. I, p. 1. Voir plus haut, p. 71.

appelée le pic du Vautour (Gridhrakôuta) (1). Il est entouré de douze cents religieux, tous arhats ou vénérables, et grands auditeurs (Mahâçrâvakas), d'Ananda son cousin, de deux autres milliers de religieux, de six mille religieuses, ayant à leur tête Mahâpradjâpatî, la tante du Bouddha, et Yaçodhâra, l'une de ses femmes, de quatre-vingt mille Bodhisattvas, de seize hommes vertueux, de Çakra, l'Indra des Dévas, avec vingt mille fils des dieux, de Brahma, avec douze mille fils des dieux, d'une foule d'autres divinités, et enfin d'Adjâçatrou, le roi du Magadha, fils de Vaidéhi (2). Bhagavat, après avoir exposé le Soûtra nommé la Grande Démonstration, gardait le silence plongé dans la méditation appelé la Place de la Démonstration. Une pluie de fleurs divines tombe sur lui et sur l'assemblée qui le contemple, quand tout à coup un rayon s'élance du cercle de poil qui croissait dans l'intervalle de ses sourcils, et va illuminer les dix-huit mille terres de Bouddha situées à l'orient, jusqu'au grand enfer Avitchi, et jusqu'aux limites de l'existence (3). Tous les assistants sont frappés de ce prodige, et l'un d'eux le Bodhisattva, Mahâsattva Maitréya, s'adresse à Mandjouçrî, qui est auprès de lui, pour savoir ce que signifie cette apparition merveilleuse. Maitréya expose sa question en cinquante-six stances de deux vers chacune (4). Mandjouçrî lui répond dans le même style, prose et vers, que ce rayon de lumière présage que le Bienheureux va expliquer le Soûtra développé, appelé le *Lotus de la bonne loi* (5).

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. 1, p. 1. Voir plus haut, p. 71.

(2) *Idem*, *ibid.*, p. 3.

(3) *Idem*, *ibid.*, p. 4.

(4) *Idem*, *ibid.*, p. 5 et p. 498, Appendice n° 3.

(5) *Idem*, *ibid.*, p. 15.

C'est, comme on le voit, une introduction analogue à celle du *Lalitavistara*, avec moins de grandeur, et s'il est possible, avec encore moins de vraisemblance, puisque la scène est placée sur la terre au lieu d'être supposée dans le ciel.

Bhagavat sort de sa méditation, et répondant à Çâriputtra (1), qui ne l'avait point interrogé, il lui expose d'abord en prose, et ensuite dans des vers qui ne sont guère qu'une répétition, les difficultés que présente l'enseignement de la Loi. A ce moment même, cinq mille religieux, incapables de la bien comprendre, viennent de quitter l'auditoire, et le Tathâgata s'en félicite (2); puis il apprend à son disciple que pour enseigner la Loi, il use de cent mille moyens variés, bien qu'au fond il n'y ait qu'une seule route, un seul véhicule pour arriver au salut. Il lui répète en cent quarante-quatre stances ce qu'il vient de lui dire en une prose suffisamment diffuse; et pour lui donner un exemple des moyens qu'il applique à l'instruction des créatures, il lui propose une parabole (3). Un vieux père de famille trouve en rentrant chez lui sa maison tout en feu. Ses jeunes enfants y sont renfermés, insouciants de ce qui se passe et courant risque d'être brûlés. Le père les appelle en vain; les enfants, qui ne voient pas l'incendie, ne veulent pas le croire; et ils résistent à ses prières. Pour les séduire, il leur promet, s'ils sortent, des jouets magnifiques; et entre autres, il leur donnera à ce qu'il leur assure, trois espèces de chars propres à les amuser et à les ravir. Les enfants une fois sortis sains et saufs, le père, au lieu de leur donner des

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. II, p. 19.
(2) *Idem, ibid.*, p. 25.
(3) *Idem, ibid.*, ch. III, p. 46.

chars de trois espèces, leur présente à tous une seule espèce de chariots. Mais ces chariots sont superbes et très-richement ornés. Ce père a-t-il donc commis un mensonge (1)? Non, sans doute. Eh bien! de même le Tathâgata, prenant pitié de la légèreté puérile des hommes, qui, au milieu des misères de la vie, jouent, s'amusent et se divertissent, s'accommode à leur faiblesse. Il leur offre, pour les faire sortir de l'esclavage des trois mondes, trois véhicules divers, celui des Çrâvakas, celui des Pratyéka-Bouddhas, et celui des Bodhisattvas. Les créatures, séduites comme les enfants de la maison embrâsée, sortent de la réunion des trois mondes; et le Tathâgata ne leur donne alors qu'un seul véhicule, le grand véhicule du Bouddha, qui mène au Nirvâna complet (2).

A cette parabole, quatre des principaux disciples du Bouddha, Soubhôuti, Kâtyâyana, Kâçyapa et Maoudgalyâyana, répondent par une autre, afin d'excuser les inclinations misérables qui empêchent les hommes d'écouter et de suivre la Loi (3). Ils sont comme le fils d'une riche famille qui abandonnerait ses parents pour aller courir le monde, que le hasard ramènerait, après bien des fautes et des traverses, auprès de son père, qu'il ne reconnaîtrait pas, et qui soumis à de longues épreuves heureusement subies rentrerait enfin dans la bonne route, et dans la possession de son héritage compromis par son inconduite (4). Bhagavat leur propose encore plusieurs para-

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. III, p. 49.

(2) *Idem, ibid.*, p. 53, et aussi ch. II, stance 68, p. 31.

(3) *Idem, ibid.*, ch. IV, p. 62.

(4) *Idem, ibid.*, p. 68.

boles, dont l'une est très-remarquable (1). Un aveugle de naissance se disait : « Il n'y a ni couleurs, ni formes, « belles ou laides ; il n'y a pas de spectateurs pour les « voir ; il n'y a ni soleil, ni lune, ni étoiles, ni constel- « lations. » On veut dissuader cet aveugle de cette grossière ignorance. Il résiste, et soutient ses assertions jusqu'à ce qu'un habile médecin lui rende la vue. L'aveugle alors passe à un excès contraire, et se dit : « Certes j'étais « un insensé, moi qui jadis ne croyais pas à ceux qui « voyaient et ne m'en rapportais point à eux. Maintenant « je vois tout ; je suis délivré de mon aveuglement, et il « n'est personne en ce monde qui l'emporte en rien sur « moi. » Mais de sages Rishis, témoins de cet aveuglement plus redoutable encore que le premier, cherchent à calmer cette vanité insensée : « Tu n'as fait, ô homme, « lui disent-ils, que recouvrer la vue ; et tu ne connais « encore rien. D'où te vient donc cet orgueil ? Tu n'as « pas la sagesse et tu n'es pas instruit. Quand tu es assis « dans ta maison, tu ne peux rien voir de ce qui est en « dehors ; tu ne distingues pas les pensées de tes sembla- « bles ; tu ne perçois pas à la distance de cinq yodjanas « le bruit de la conque et du tambour ; tu ne peux te « transporter même à la distance d'un kroça sans te servir « de tes pieds. Tu as été engendré et tu t'es développé « dans le ventre de ta mère, et tu ne te rappelles rien de « tout cela. Comment donc es-tu savant ? Comment donc « peux-tu dire : Je connais tout ? Comment peux-tu dire : « Je vois tout ? Reconnais, ô homme, que ce qui est la « clarté est l'obscurité, que ce qui est l'obscurité est la « clarté. » L'aveugle, honteux de sa présomption, se fait instruire par les Rishis dans les mystères de la Loi ; et bientôt les yeux de l'esprit lui sont donnés, comme na-

(1) *Lotus de la bonne loi*, par M. E. Burnouf, ch. v, p. 82.

guère ceux du corps lui ont été rendus par l'habile médecin, qui n'est autre que le Tathâgata (1).

Suivent ici, dans le *Lotus de la bonne loi*, plusieurs chapitres qui sont consacrés aux prédictions du Bouddha. Ces prédictions ne sont pas compromettantes. Le Bouddha prédit à quatre de ses auditeurs, Kâçyapa et les trois autres, qu'ils deviendront Bouddhas à leur tour (2). Il leur désigne le nom sous lequel ils renaîtront dans l'univers dont il seront les sauveurs. Il prend même la peine de décrire pour chacun d'eux, en prose et en vers, la beauté du monde dont ils seront les chefs, de fixer en chiffres précis, quoique fabuleusement énormes, la durée de leur règne, etc. Il en fait autant pour l'un de ses auditeurs moins illustre que les quatre autres, Poûrna, qui avait jadis abandonné une immense fortune pour suivre le Bouddha (3). Ces prophéties splendides éveillent, comme on peut le croire, les désirs, si ce n'est l'envie, de ceux qui écoutent Bhagavat. Douze cents de ses auditeurs ont tous en même temps cette pensée : Si Bhagavat pouvait aussi nous prédire à chacun séparément notre destinée future, comme il a fait pour ces grands Çravakas (4)! Bhagavat devine la pensée qui s'élève en eux ; mais il se contente de prédire que cinq cents religieux, tous arhats, deviendront Bouddhas sous le nom de Samantaprabhâsa, qui

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. v, p. 84.

(2) *Idem*, *ibid.*, ch. vi, p. 89. Voir plus haut sur Kâçyapa, page 81.

(3) *Idem*, *ibid.*, ch. viii, p. 121, et la légende de Poûrna, dans l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 235 et suiv.

(4) *Idem, ibid.*, p. 126. Hiouen Thsang parle aussi de prédictions faites par le Bouddha à Kâçyapa et à Maitréya, pendant qu'ils séjournaient à Bénarès, p. 133 de la traduction de M. Stanislas Julien.

sera commun à tous (1). Cependant Ananda, cousin du Tathâgata, Râhoula son fils, avec deux mille autres religieux, conçoivent le même désir, et il faut que Bhagavat prédise à chacun d'eux la destinée qui l'attend; ils seront tous aussi des Bouddhas sous des noms et dans des univers différents (2).

Voilà déjà bien des détails extravagants et tout à fait inutiles, puisque l'exposition de la Loi, promise par le *Lotus*, n'est pas donnée; mais en voici de bien plus absurdes encore.

Pendant que Bhagavat déroule ces prédictions qui pénètrent de joie, de contentement, de plaisir, de satisfaction, d'allégresse tous ceux qui en sont l'objet, ou même qui les entendent sans en profiter, tout à coup apparaît un stoûpa merveilleux, sortant du sol au milieu de l'assemblée, fait de sept substances précieuses, haut de cinq cents yodjanas et d'une circonférence proportionnée (3). Il s'élève en l'air et se tient suspendu dans le ciel, aux regards de l'assemblée, qui a tout le loisir de le contempler, et d'en admirer les milliers de balcons jonchés de fleurs, les milliers de portiques, d'étendards, de drapeaux, de guirlandes, de clochettes, sans parler de l'or, de l'argent, des perles, des diamants, des cristaux, des émeraudes, etc. Une voix sort de ce stoûpa pour louer Bhagavat de l'exposition qu'il vient de faire de la Loi, ou plutôt de promettre. C'est la voix d'un antique Tathâgata nommé Prabhoûtaratna (4), qui vient offrir ses hommages

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. VIII, p. 126.

(2) *Idem, ibid.*, ch. IX, p. 130.

(3) *Idem, ibid.*, ch. II, p. 145.

(4) *Idem, ibid.*, p, 147. Voir pour les stoupas, *l'Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 349.

au Bouddha, et prendre sa part de l'enseignement. Après avoir réuni des centaines de mille, de millions, de myriades de kotis de Bodhisattvas, pour honorer cet illustre visiteur, le Bouddha avec l'index de sa main droite sépare le stoûpa par le milieu ; et l'on y voit le Tathâgata Prabhoûtaratna, assis sur son siége, les jambes croisées, et ayant les membres desséchés, sans que son corps eût diminué de volume, et comme plongé dans la méditation. Il sort cependant de son extase; et c'est pour inviter le Bouddha, qu'il accable d'éloges, à venir s'asseoir à côté de lui dans le stoûpa. Le Bouddha se rend à cette prière ; et tous les deux se tiennent dans les airs, parlant à l'assemblée qui s'est élevée comme eux dans l'espace, par la puissance surnaturelle de Bhagavat (1).

Puis les prédictions recommencent, et cette fois c'est à des femmes qu'elles s'adressent. La tante du Bouddha, Mahâpradjâpatî la Gotamide deviendra, elle aussi, un Bouddha selon son désir; Yaçodhara, la mère de Râhoula, jouira du même bonheur ; et les milliers de religieuses qui les suivent deviendront des interprètes de la Loi. Il est probable que pour remplir cette mission surhumaine, les femmes changeront de sexe ; et si la légende ne le dit pas pour celles-ci, elle l'annonce formellement pour la fille de Sâgara, roi des Nâgas, qui, pleine de sagesse dès l'âge de huit ans, se transforme en homme pour devenir un Bodhisattva en récompense de sa piété (2).

Je sens vraiment un grand embarras à exposer toutes

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 151 et 152.

(2) *Idem, ibid.*, ch. XII, p. 163, et ch. XI, p. 161. Dans le *Lotus de la bonne loi*, ch. VIII, p. 123, il est dit formellement qu'il n'y aura plus de femmes dans les univers des Bouddhas.

ces absurdités, qui ont aussi peu de grâce que de raison, dans le style des Bouddhistes; et je voudrais les épargner au lecteur, si je ne tenais à lui donner une idée fidèle de ces monuments vénérés par tant de peuples, tout étranges et monstrueux qu'ils sont. Mais pour en finir, je dois faire une dernière citation qui, je crois, dépasse tout ce qu'on peut trouver dans les Soûtras bouddhiques en niaiserie et en grossière stupidité. C'est dans le chapitre XX du *Lotus de la bonne loi*, intitulé : *Effet de la puissance surnaturelle du Tathâgata.* Des centaines de mille de myriades de kotis de bodhisattvas, en nombre égal à celui des atomes contenus dans mille univers, sont sortis des fentes de la terre, après qu'un rayon de lumière est parti du milieu des sourcils de Bhagavat (1). Ils adorent, les mains jointes, le Bouddha qui vient de les réunir, et lui promettent, quand il sera entré dans le Nirvâna complet, d'exposer la Loi à sa place. Le maître les remercie. Puis le bienheureux Çâkyamouni et le bienheureux Prabhoûtaratna, qui sont toujours assis sur le trône de leur stoûpa, se mirent à sourire ensemble. Leur langue sortit de leur bouche, et atteignit jusqu'au monde de Brahma (2). Ils s'en échappa en même temps plusieurs centaines de myriades de kotis de rayons. Les Tathâgatas innombrables dont les deux personnages sont entourés les imitent; ils tirent leur langue comme eux, et ils opèrent « cet effet de leur puissance surnaturelle » pendant cent mille années complètes. A la fin de ces cent mille années, ils ramènent à eux leur langue et font entendre en même temps le bruit qu'on produit en chassant avec force la voix de la gorge, et celui qui s'entend quand on fait craquer ses doigts.

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. XII, p. 234.
(2) *Idem*, *ibid.*, p. 234.

Vraiment la plume me tombe des mains, et si je ne me disais que ces niaiseries misérables sont dans un livre canonique, je renoncerais à poursuivre. Mais heureusement la tâche, comme on a pu le voir, n'est pas toujours aussi ingrate, et nous trouverons plus tard dans l'exposition de la morale bouddhique des compensations à tant de sottise et de dégoût.

Le reste du *Lotus de la bonne loi* ne mérite pas une analyse particulière. Le chapitre XXI et les suivants sont consacrés à peu près exclusivement à énumérer les avantages que doit procurer aux fidèles la lecture de ce soûtra; et on leur promet entre autres des formules magiques qui les préserveront de tout danger (1). Enfin, au vingt-septième chapitre, Bhagavat confie le dépôt de la Loi à l'Assemblée qui vient d'en écouter l'explication, et congédie ses auditeurs ravis de l'avoir entendu (2).

J'en ai fini avec l'analyse des deux soûtras que je voulais faire connaître Ce travail, tout fastidieux qu'il a été parfois, était nécessaire. En voyant les aberrations des livres qu'on répute pour inspirés, on comprendra mieux aussi les erreurs bien autrement graves qu'a commises le Bouddhisme dans sa métaphysique, source de croyances déplorables pour des peuples sans nombre. Le *Lotus de la bonne loi*, ainsi qu'on a pu s'en convaincre, est fort inférieur au *Lalitavistara*, et tous deux représentent assez exactement, quoi qu'à des degrés divers, la classe des soûtras bouddhiques qu'on appelle de Grand Développement, et qui appartiennent plus particulièrement au Népâl

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. XXI, p. 237 et 418. M. E. Burnouf a donné ces formules en sanscrit; ce sont, pour la plupart, des mots sans suite et des allitérations.

(2) *Idem*, *ibid.*, ch. XXVII, p. 282.

et au Nord. Les soûtras simples sont en général exempts de ces extravagances ; et bien qu'on y puisse trouver une diffusion insupportable et des rêveries fort ridicules, on n'y trouve point de ces monstruosités révoltantes (1). Ils sont plus rapprochés de la prédication même du Bouddha, et ils gardent la trace de la réalité, tout en la faussant. Au

(1) Voir la dissertation de M. E. Burnouf sur ce point spécial, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 70 et suiv. La distinction entre les soûtras simples et les soûtras développés est de la plus haute importance. Les premiers étant, sans aucun doute, antérieurs, c'est à eux qu'il faut demander la tradition exacte de l'histoire et de la doctrine de Çâkyamouni. Les soûtras développés (mahâ vaipoûlîya soûtras, mahâyana soûtras) sont venus plus tard, et lorsque déjà le sens des croyances primitives commençait à s'altérer sous l'amas des superstitions et des commentaires dont elles étaient l'objet. Mais, si cette distinction est très-importante, elle est en général aussi très-difficile ; et comme ces monuments, tout sacrés qu'ils peuvent être, sont, pour la plupart, sans nom d'auteur et sans date précise, il est extrêmement délicat de discerner des nuances que les Bouddhistes eux-mêmes se sont bien gardé de fixer. Après une étude attentive et sagace, voici les différences principales que M. E. Burnouf a reconnues entre ces deux classes de soûtras, qui passent d'ailleurs, les uns et les autres, pour avoir été recueillis de la bouche même du Bouddha, par des auditeurs dont le témoignage est irrécusable : 1° le soûtra simple est en prose ; le soûtra développé est en prose et en vers, les vers ne faisant que répéter, comme dans le *Lotus de la bonne loi*, ce qui vient d'être dit en prose. Quand il y a par hasard des vers dans les soûtras simples, ce ne sont que des stances fort courtes, qui, sans doute, avaient pour objet de mieux graver dans la mémoire des fidèles certains préceptes importants, et qui remontent à Çâkyamouni lui-même (*Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 715) ; 2° la langue des deux classes de soûtras est différente. Les soûtras simples, prose et stances, sont en san-

contraire, la réalité a disparu presque entièrement dans les soûtras développés pour faire place aux inventions d'une imagination déréglée qui touche à l'insanie. Il faut ajouter, pour être juste, que les soûtras du Sud, les soûtras singhalais, sont en général beaucoup moins déraisonnables que ceux du Népâl ; et c'est là une preuve certaine de leur antiquité (1).

scrit ordinaire, peu correct mais uniforme ; dans les soûtras développés, les vers sont en un sanscrit barbare où se trouvent confondues des formes sanscrites, pâlies et pracrites. Selon toute apparence, cette partie des livres canoniques a été rédigée hors de l'Inde en deçà de l'Indus ou au Kachemire ; 3° les soûtras simples sont beaucoup plus concis que les soûtras développés ; 4° jamais un bodhisattva n'y paraît à côté de Çâkyamouni ; il est toujours relégué dans le Touchita, en attendant qu'il descende dans le monde après que le Bouddha en sera sorti ; 5° il n'est pas question dans les soûtras simples de ces bodhisattvas en nombre infini, qui tiennent tant de place dans le cadre des soûtras développés. L'invention de ces bodhisattvas de la contemplation, comme les appellent les Bouddhistes eux mêmes, n'appartient pas aux premiers temps du Bouddhisme ; 6° il n'y a pas dans les soûtras simples de formules magiques, tandis qu'il y en a souvent dans les soûtras développés (*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de la page 99 à la page 126). M. E. Burnouf attache le plus d'importance à la cinquième de ces différences. C'est d'ailleurs dans les soûtras simples à peu près exclusivement et dans les légendes (avadânas) qu'il faut chercher les détails historiques sur la société brahmanique, au milieu de laquelle naît et vit le réformateur. Les soûtras développés ne donnent en général aucun renseignement dont l'histoire puisse profiter. Ils ne sont que des œuvres d'imagination où la réalité n'apparaît plus.

(1) On peut se convaincre de l'exactitude de cette assertion en lisant les soûtras singhalais qu'a donnés M. E. Burnouf dans les appendices du *Lotus de la bonne loi*, pages 449, 490 et 534.

Avant de quitter la légende de Çâkyamouni, je veux, pour la compléter, donner l'explication des principaux noms par lesquels nous avons vu désigner le réformateur; ils sont très-nombreux, et tous ont de l'importance au point de vue du dogme et de la doctrine philosophique. Ils peuvent se diviser en deux classes, selon qu'ils sont laïques ou religieux. Les noms laïques nous sont connus; celui que le jeune prince reçoit de son père au moment de sa naissance est Siddhârtha, comme nous le savons. On se rappelle aussi ce que signifient les deux noms de Çâkyamouni (1), et de Çramana Gaoutama.

Le nom de Bouddha, le plus célèbre de tous, parce qu'on en a tiré celui d'une religion, ne signifie pas autre chose que le savant, l'éclairé (2). Il vient de la racine Boudh, connaître. Ce titre est-assez modeste, si on le compare au rôle immense joué par celui qui l'a reçu ou qui l'a pris; mais il montre en même temps la haute idée que le génie indien s'est faite de la science, qui selon lui est seule capable de sauver l'homme et de lui assurer, avec des pouvoirs plus que divins, une immortalité que les dieux mêmes ne peuvent atteindre. Comme le mot de Bouddha n'est pas un nom propre, il ne faut jamais l'employer pour désigner personnellement Çâkyamouni, sans y joindre l'article et sans dire: le Bouddha. C'est une simple qualité ajoutée ou substituée au nom sous lequel le prince de Kapilavastou était connu dans le monde (3).

(1) On l'appelle aussi assez souvent Çâkyasinha « le lion des Çâkyas », au lieu de « le solitaire des Çâkyas ». Voir le *Lotus de la bonne loi*, ch. 1, stances 93 et 98.

(2) *Introd. à l'histoire du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 71, en note.

(3) *Idem. ibid.* L'usage du mot Bouddha pris comme nom propre est une faute qui est commise encore très-souvent, et

Tathâgata, l'un des titres les plus élevés qu'on donne au Bouddha, et qu'il paraît s'être donné lui-même, signifie : « Celui qui est allé comme ses prédécesseurs, celui qui a parcouru sa carrière religieuse de la même manière que les Bouddhas antérieurs. » Par ce titre, la mission de Çâkyamouni se rattache à celle de tous les sages qui l'ont devancé, et dont il ne fait qu'imiter les exemples (1).

Sougata, ou le Bienvenu, est une épithète semblable, sous le rapport de l'étymologie, à celle de Tathâgata ; mais on voit que le sens historique et philosophique en est moins profond. Elle atteste simplement que dans la croyance bouddhique Çâkyamouni est venu pour sauver le monde et faire le bonheur des créatures (2).

Bhagavat, qu'on ne peut guère rendre que par « le bienheureux, ou le fortuné », est le nom le plus ordinaire du Bouddha dans les soûtras du Népâl. C'était un titre assez fréquemment appliqué aux grands personnages dans la langue du Brahmanisme (3) ; mais dans celle des Bouddhistes, il l'est à peu près exclusivement au Bouddha, ou bien à l'être qui sans être encore Bouddha est sur le point de le devenir. Il faut pour le mériter dans toute sa valeur, avoir accompli envers les créatures tous les actes d'un dévouement sans bornes ; et comme c'est précisément

qu'on fera bien de corriger aujourd'hui qu'on en peut sentir, l'importance.

(1) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 75 et 76, en note ; *Foe Koue Ki*, p. 191 ; Csoma de Körös, *Asiat. Researchs*, t. XX, p. 424 ; M. Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 108, VI^e^ série ; M. Hodgson, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, p. 384 ; M. Turnour, *Mahâvansa*, introd., p. LVI.

(2) E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 77.

(3) *Idem*, *Lotus de la bonne loi*, p. 484.

par une telle abnégation que le Bouddha devient ce qu'il est, le titre de Bhagavat ne convient réellement qu'à lui ; aussi d'ordinaire, c'est pour lui qu'il est réservé (1).

Le nom de Bodhisattva présente des nuances un peu plus compliquées. Grammaticalement, il signifie : « celui qui a l'essence de la Bodhi » ou de l'intelligence suprême, d'un Bouddha (2). Or, pour acquérir cette intelligence suprême, il faut avoir victorieusement subi les plus rudes et les plus longues épreuves, dans une multitude d'existences successives. On est mûr alors, comme on dit en style bouddhique, pour obtenir l'état de Bouddha parfaitement accompli. Mais la volonté la plus énergique et la plus constante ne suffit pas à elle seule ; la vertu elle-même est impuissante pour que l'être arrive à ce degré supérieur de sainteté. Il faut, en outre, qu'il gagne la faveur d'un ou de plusieurs des anciens Bouddhas. Quand il a su la gagner, il va, dans l'un des cieux qui s'élèvent au-dessus de la terre, attendre l'instant de son apparition dans le monde. Mais, même après qu'il y est descendu, il reste toujours bodhisattva, et n'est pas encore Bouddha. Il ne le devient enfin qu'après avoir ici-bas montré, par les austérités, par la pratique de toutes les vertus, par la science et l'étude, qu'il est digne d'instruire les créatures

(1) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 71, en note. Il paraît que le mot de Bhagavat, appliqué au Bouddha, est fort ancien dans la langue des Bouddhistes du nord ; car on le trouve déjà dans l'inscription de Bhabra, découverte, en 1840, par M. le capitaine Burt, et qui est un édit du roi Piyadasi. Voir plus haut, p. 22; *Journal of the asiat. soc. of Bengal*, t. IX, 11e partie, p. 616, et M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, Appendice n° x, p. 710.

(2) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 100. Pour la Bodhi, voir plus haut, p. 57.

et de sauver l'univers dans lequel il a paru. C'est à ces conditions seulement que le bodhisattva devient Bouddha. On se rappelle que c'est là justement toute la série des progrès successifs que nous avons trouvés dans le *Lalita-vistara*. D'abord, nous avons vu le Bodhisattva dans le ciel Touchita, séjour de la joie. Là il s'entretient, avant de s'incarner dans le sein d'une femme, avec les dieux qui le servent et auxquels il enseigne la loi. Puis nous l'avons retrouvé à Bodhimanda, se soumettant durant six longues années aux mortifications les plus effrayantes. C'est ainsi que, de degrés en degrés, après avoir pénétré, par la méditation la plus profonde, la vérité et les lois des choses, il devient Bouddha sous l'arbre appelé le Tarâyana (1). Jusqu'à ce moment suprême, Siddhârtha n'a été que bodhisattva, c'est-à-dire, en quelque sorte, aspirant Bouddha. Si, durant le reste de son existence, et même après qu'il est devenu Bouddha, on l'appelle encore bodhisattva, c'est par une espèce de licence orthodoxe. La mission du Bouddha n'est vraiment complète, elle n'est achevée que quand il entre définitivement dans le Nirvâna, et l'on peut jusqu'à ce moment lui conserver une dénomination qui ne lui convient plus parfaitement. Mais, une fois que le Bouddha est entré dans le Nirvâna, le titre de bodhisattva ne doit plus lui être appliqué; car il y a longtemps qu'il l'a dépassé.

Souvent on joint au mot de bodhisattva celui de mahâsattva, qui signifie « celui qui a la grande essence, » ou

(1) Voir plus haut, p. 58; *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 110. Le Bodhisattva doit encore fournir une existence, tandis que le Bouddha est désormais soustrait à la loi de la transmigration; mais, comme le Bodhisattva est un futur Bouddha, il ne peut exister dans le même monde un Bodhisattva et un Bouddha.

bien « grand être, grande créature (1). » Cette seconde épithète affaiblirait plutôt le sens de la première, quand on songe à tout ce que renferme l'idée de la Bodhi pour les croyants. On peut voir du reste dans le *Lotus de la bonne loi*, au chapitre intitulé : La Position commode, et dans le Pradjnâ pâramitâ, toutes les conditions que doit remplir un bodhisattva mahâsattva (2).

Un dernier nom qu'on donne quelquefois au Bouddha, et qui est moins élevé que tous ceux qui précèdent, est celui d'arhat ou de vénérable, que prennent aussi les religieux du degré supérieur (3). Mais, quand il s'applique au Bouddha, on le complète et on le relève en disant : « Le vénérable du monde » ou « le vénérable du siècle », autant du moins qu'on en peut juger d'après la traduction chinoise (4).

Les Bouddhistes ne se sont pas contentés de faire du Bouddha un idéal de vertu, de science, de sainteté, de pouvoirs surnaturels ; ils en ont fait aussi un idéal de beauté physique ; et la même tournure d'imagination qui a produit les développements extravagants des grands Soûtras, s'est exercée avec autant de diffusion et de puérilité dans le portrait du Tathâgata. Il est assez probable

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 465, en note.

(2) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. XIII, p. 167 et suiv., et dans la Pradjnâ pâramitâ, ch. I^er^, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E.Burnouf, p. 465 et suiv. Les détails dans lesquels entrent le Lotus et la Pradjnâ sont des plus confus et des plus obscurs.

(3) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 80 et 294, et *Lotus de la bonne loi*, p. 287 et 292.

(4) *Foe Koue Ki*, de M. A. Rémusat, p. 58, 101 et 113. *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 122, 158 et *passim*.

que, de même que la légende renferme quelques faits réels et historiques, de même le portrait du Bouddha doit avoir conservé quelques-unes des particularités de la physionomie personnelle de Siddhârtha (1). Mais il est bien difficile encore ici de faire le discernement du vrai et du faux. Dans les trente-deux signes caractéristiques du grand homme et dans les quatre-vingts marques secondaires ; il y a des impossibilités naturelles, ou plutôt des exagérations qui vont jusqu'à l'impossible. Toutefois, il ne faut pas négliger ces détails ; car ils attestent quel était dans ces temps reculés le goût de ces peuples, et ils sont comme une partie de leur esthétique, sans parler des renseignements qu'ils peuvent fournir à l'ethnographie. Cette nomenclature exacte des trente-deux signes et des quatre-vingts marques secondaires remonte aux premiers siècles du Bouddhisme, puisqu'elle se trouve déjà dans le *Lalitavistara* (2) ; elle a de plus une valeur égale chez les Bouddhistes du sud et chez les Bouddhistes du nord. C'est donc une partie importante, quoique tout extérieure, des croyances bouddhiques ; l'on a voulu en faire en quelque sorte un signalement, que peuvent vérifier les intelligences les plus vulgaires avant de donner leur foi.

M. E. Burnouf a consacré à cette étude un des appendices les plus considérables du *Lotus de la bonne loi*. Il a pris la peine d'étudier et de comparer sept listes différentes

(1) M. E. Burnouf a discuté ce point de vue, qui semble assez probable, *Lotus de la bonne loi*, p. 619, Appendice n° VIII.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 107 et suiv. M. Abel Rémusat a renversé pour jamais l'hypothèse de Williams Jones, qui avait voulu faire un nègre de Siddhârtha, parce que ses images le représentent avec des cheveux frisés. Voir le mémoire spécial sur les signes caractéristiques d'un Bouddha, *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 101 et 168.

données par des ouvrages Népalais et Singhalais : d'abord celle du *Lalitavistara ;* puis celle du vocabulaire pentaglotte de M. Abel Rémusat (1) ; une troisième, celle qu'a empruntée M. Hodgson au Dharma sangraha, terminologie religieuse et philosophique des Bouddhistes du Népâl (2) ; une quatrième et une cinquième puisées à un ouvrage spécial sur ce sujet, le Lakkhana soutta de Ceylan, qui se trouve dans le recueil intitulé Dîgha nikâya ; enfin, une sixième et une septième, toutes deux singhalaises aussi, tirées l'une du Mahâpradhâna soutta, qui fait partie du même recueil, et l'autre du Dharma pradîpika, ouvrage moitié singhalais, moitié pâli (3).

Je ne veux pas énumérer un à un les trente-deux signes, ni encore moins les quatre-vingts marques secondaires ; je n'en citerai que les plus remarquables. Le premier signe est une protubérance du crâne sur le sommet de la tête. Rien n'empêche de croire que cette singularité de conformation n'ait appartenu à Siddhârtha. Le second signe, c'est d'avoir des cheveux bouclés tournant vers la droite, d'un noir foncé et à reflets changeants. La chevelure tournée vers la droite rappelle sans doute l'acte du jeune prince coupant ses cheveux avec son glaive ; et les boucles

(1) Abel Rémusat, *Mélanges asiatiques*, t. I, p. 164.

(2) M. Hodgson, *Journ. of the roy. asiat. society of Great Britain*, t. II, p. 314, et *Journ. asiat. soc. of Bengal*, t. V, p. 91.

(3) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 557, Appendice n° VIII. Ces sept listes ne diffèrent en général entre elles que par l'ordre d'énumération, et, selon toute apparence, elles dérivent d'un seul et même original. Il y a cependant quelques caractères que ne contient pas le *Lalitavistara*, et qu'ont les autres listes. Voir le tableau comparatif de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 577 et 581.

écourtées, que l'on avait prises à tort pour celles d'un nègre, confirment cette tradition, qui vivait encore chez les Bouddhistes de Ceylan quand le colonel Mackensie les visitait en 1797 (1). Ce second signe est tout aussi vraisemblable que le premier. Le troisième, qui est un front large et uni, ne l'est pas moins. Le quatrième, au contraire, semble bien de pure invention : c'est la fameuse touffe de poils, oûrnâ, naissant entre les sourcils, et qui doit être blanche comme de la neige ou de l'argent. Suivent deux signes qui se rapportent aux yeux. Le Bouddha doit avoir des cils comme ceux de la génisse, et l'œil d'un noir foncé. Les dents doivent être au nombre de quarante, égales, serrées et parfaitement blanches. La description passe ensuite à la voix, qui doit être celle de Brahma ; à la langue, à la mâchoire, aux épaules, aux bras, qui doivent descendre jusqu'aux genoux, beauté que nous comprenons peu, mais que les poèmes indiens ne manquent jamais de donner à leurs héros (2); puis à la taille, aux poils, qui doivent être tous séparés et tournés vers la droite à leur extrémité supérieure ; puis aux parties les plus secrètes du corps ; de là aux jambes, aux doigts, aux

(1) M. le colonel C. Mackensie, *Asiatic Researchs*, t. VI, p. 453, éd. de Londres, in-4°.

(2) Cette forme particulière des bras est célébrée comme une beauté des héros dans le Mahâbhârata et dans le Râmâyana ; M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 618. Aux citations que fait M. E. Burnouf, on peut joindre la Bhagavad guîtâ, lect. I, sloka 18, qui donne de « grands bras » à l'un des héros que nomme Ardjouna. Dans le *Rig-Véda*, 3e ashtaka, lecture 8, hymne 4 (p. 363 de l'édit. de M. Max. Müller, et p. 204, t. II, de la traduction de M. Langlois), le divin Savitri est appelé « dieu aux longs bras. »

mains, et enfin aux pieds, qui, entre autres signes, et outre le coup de pied saillant, doivent être parfaitement droits, et bien posés.

Les quatre-vingts marques secondaires ne font qu'ajouter des caractères moins saillants aux trente-deux qui précèdent (1). Il y en a trois pour les ongles, trois pour les doigts, cinq pour les lignes de la main, dix pour les membres en général, cinq pour la démarche, trois pour les dents canines, une pour le nez, six pour les yeux, cinq pour les sourcils, trois pour les joues, neuf pour les cheveux, etc., etc.

Il ne faut pas attacher à toutes ces minuties plus d'importance qu'il ne convient; mais il ne faudrait pas non plus les négliger entièrement. Quelques-unes ont donné naissance à des superstitions qui tiennent une grande place dans le Bouddhisme. Ainsi, le trente et unième signe du grand homme, c'est d'avoir sous la plante des pieds une figure de roue. De là les Bouddhistes de Ceylan, du Népâl, du Birman, de Siam, du Laos, etc., ont cru retrouver en divers lieux l'empreinte du pied du Bouddha (2); c'est le fameux Prabhât ou Çrîpâda, le pied bienheureux, dont l'une des traces les plus célèbres se trouve sur le pic d'Adam à Ceylan, et où la superstition singhalaise croit reconnaître jusqu'à soixante-cinq figures de bon augure (3).

(1) *Lotus de bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 583 et suiv. Appendice n° VIII.

(2) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 646.

(3) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 623 et suiv., a énuméré et discuté ces soixante-cinq figures, d'après le Dharma pradîpika singhalais et les descriptions de divers voyageurs. Cette superstition du Çrîpada est assez ancienne dans le Bouddhisme. Le Mahâvansa, au IV^e^ siècle de notre ère, en parle déjà,

J'ai tenu à entrer dans tous ces détails, à la fois sur la vie réelle de Çâkyamouni et sur sa légende, pour qu'on pût voir nettement les deux côtés du génie bouddhique. D'une part, une grandeur d'âme peu commune; une pureté morale presque accomplie, avec une métaphysique profondement incomplète et fausse; une charité sans bornes; une vie héroïque qui ne se dément pas un seul moment. De l'autre part, une superstition qui ne recule devant aucune extravagance, et qui ne se rachète que par une admiration enthousiaste pour la vertu et pour la science; des deux côtés, de très-nobles sentiments avec des erreurs déplorables; le salut du genre humain cherché avec une égale ardeur et la plus louable sincérité; des chutes désastreuses, trop juste position d'un orgueil qui ne s'est point connu, et d'un aveuglement que rien ne peut éclairer. Telles sont les deux faces les plus générales du Bouddhisme. Nous allons les retrouver dans sa morale et sa métaphysique.

ch. I, p. 7, trad. de M. Turnour; au v^e^ siècle, Fa hian vit une empreinte dans le royaume d'Oudyâ et deux autres à Ceylan, *Foe Koue Ki*, de M. Abel Rémusat, ch. VIII, p. 45 et 63, et ch. XXXVIII, p. 332 et 341. Au VII^e^ siècle, Hiouen Thsang vit un très-grand nombre d'empreintes dans les royaumes du nord de l'Inde, dans celui de Kapitha, dans celui du Magadha, près de Râdjagriha, et dans divers royaumes de l'Inde occidentale, *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 111, 138, 207, 210, etc. Le roi Açoka avait fait construire des stoûpas dans tous les lieux qui passaient pour avoir conservé la trace des pas du Bouddha.

IV.

DE LA MORALE BOUDDHIQUE.

Bien que Çâkyamouni soit un philosophe, et qu'il n'ait jamais prétendu être autre chose, on aurait tort d'exiger de lui un système méthodique et régulier. A vrai dire, il n'a point enseigné, quoique les légendes nous le représentent toujours entouré de ses disciples, et qu'il eût étudié longtemps aux écoles des Brahmanes. Il a plutôt prêché toute sa vie; et, en s'adressant à la foule, il n'a pas dû employer les formes sévères que la science demande, mais que n'auraient point comprises ses nombreux auditeurs, et que le génie brahmanique lui-même n'a que fort imparfaitement appliquées. Chargé, par la mission qu'il s'était donnée, de sauver le genre humain et les créatures, ou mieux encore les êtres et l'univers entier, l'ascète devait prendre un langage accessible à tous, c'est-à-dire le plus simple possible et le plus vulgaire (1). Des procédés rigoureux et scientifiques auraient échoué auprès de ces esprits peu cultivés, qui n'apportaient aux discours du réformateur que leur enthousiasme de néophytes et la sincérité d'une foi aveugle. Le Bouddha se vante, dans le *Lotus de la bonne loi*, de l'habileté des moyens dont il use pour

(1) M. E. Burnouf a remarqué avec sa sagacité ordinaire que cette condition nécessaire du Bouddhisme expliquait son infériorité littéraire à l'égard du Brahmanisme. L'art, sous toutes ses formes, est resté à peu près inconnu du Bouddhisme; et l'art du style, en particulier, lui est complètement étranger. La lecture des soûtras est presque insoutenable. Voir l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 194.

convertir et toucher les êtres (1); mais ces moyens, au fond, se réduisent à l'ardeur de la conviction personnelle qui l'anime, et au besoin de croire non moins vif dont ceux qui l'écoutent sont animés comme lui.

Ainsi les idées du Bouddha, quoique très-arrêtées dans son propre esprit, quoique toutes-puissantes sur l'esprit de ses adeptes, ont été peu précises dans la forme. Le Bouddha lui-même n'avait rien écrit, et ce furent ses principaux adhérents qui, réunis en concile aussitôt après sa mort, fixèrent dans les soûtras les paroles du maître et la doctrine qui, tout à l'heure, allait devenir un dogme. Deux autres conciles, après le premier, rédigèrent définitivement les écritures canoniques telles que nous les avons, et que les reçurent, en les traduisant, tous les peuples soumis au Bouddhisme (2). Ce travail de rédaction suc-

(1) Tout un chapitre du *Lotus de la bonne loi*, le second, de la page 19 à la page 38, est consacré à exposer l'Habileté dans l'emploi des moyens.

(2) Les deux sources principales pour l'histoire encore incomplète de ces conciles sont le Doul va tibétain, dont Csoma de Kŏrŏs a donné l'analyse, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 41, 91 et 297, et le *Mahâvansa* singhalais, qui a consacré trois longs chapitres aux trois conciles qu'il appelle dharmasaggoûtîs, Assemblées de la Loi (Mahâvansa de M. G. Turnour, de la page 11 à la page 42). Les deux récits, d'accord sur les points essentiels, diffèrent sur plusieurs faits très-importants. D'après le Mahâvansa, les dates des trois conciles seraient 543, 443 et 309 avant l'ère chrétienne. D'après les Népalais et les Tibétains, ce serait 543, 433 et 140. Voir aussi l'*Hist. de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 95 et 156, et le *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, ch, xxv, p. 247, note de M. Klaproth, et ch. xxxvi, p. 319, note de M. Landresse. M. Turnour a publié, d'après les Singhalais, le récit officiel, et l'on

cessive était fini deux siècles au moins avant notre ère. Par suite de ces circonstances diverses, les théories de Çâkyamouni doivent être en morale et surtout en métaphysique peu nombreuses et fort simples. Elles sont en général très-claires et très-pratiques, ce qui n'exclut ni la justesse ni même la profondeur. En un mot, c'est une philosophie qui doit être bientôt une religion.

On sait d'ailleurs que le premier concile réuni à Râdjagriha, sous la protection d'Adjâtaçattrou, partagea les écritures canoniques en trois grandes classes, que ne changèrent point les rédactions subséquentes : les Soûtras ou discours du Bouddha, le Vinaya ou la discipline, l'Abhidharma ou la métaphysique. Ananda fut chargé de compiler les Soûtras ; Oupâli, le Vinaya; et Kâçyapa, qui avait dirigé toutes les délibérations, se réserva la métaphysique (1). Les Soûtras, qu'on nomme aussi Bouddha vâtchana, ou parole du Bouddha, et Moûlagrantha, le Livre du texte, sont considérés avec toute raison par les Bouddhistes du nord comme les textes fondamentaux (2). C'est évidemment aux discours qu'il a fallu puiser tout le reste.

pourrait dire le procès-verbal des opérations du premier concile, *Journal de la société asiatique du Bengale*, t. VI, p. 519 et suiv.

(1) Ces trois classes des écritures bouddhiques forment ce qu'on appelle le *tripitaka*, ou les Trois-Corbeilles. Voir la préface du *Mahâvansa* de M. G. Turnour, p. 65, et l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 35 et suiv.

(2) *Idem, ibid.*, p. 36 et 104. Il ne faut pas confondre les soûtras bouddhiques avec les soûtras des écoles philosophiques du Brahmanisme. Étymologiquement, le mot de soûtra ne signifie que discours attachés ou cousus ensemble; et par suite, aphorismes, axiomes.

La première théorie qui se présente ; et qui, au point de vue de la méthode, doit en effet précéder toutes les autres, c'est celle des Quatre vérités sublimes (âryâni satyâni). Elle est connue de tous les Bouddhistes sans exception ; elle est adoptée au sud et à l'est aussi bien qu'au nord ; à Ceylan, au Birman, au Pégu, à Siam, à la Chine, tout comme au Népâl et au Tibet (1).

Ces quatre vérités, les voici :

D'abord, c'est l'existence de la douleur, dont l'homme est atteint sous une forme ou sous une autre, quelle que soit la condition éclatante ou obscure dans laquelle il naît ici-bas. C'est là un fait malheureusement incontestable, bien qu'il ne porte pas toutes les conséquences qu'y a vues le Bouddhisme ; et c'est comme une base inébranlable donnée à tout l'édifice du système.

En second lieu, c'est la cause de la douleur, que le Bouddhisme n'attribue qu'aux passions, au désir, à la faute.

La troisième vérité sublime, propre à consoler de la triste réalité des deux autres, c'est que la douleur peut cesser par le Nirvâna, ce but suprême et cette récompense de tous les efforts de l'homme.

Enfin, la quatrième et dernière vérité, qui tient encore plus étroitement aux croyances particulières du Bouddhisme, c'est le moyen d'arriver à cette cessation de la

(1) Le soûtra le plus ancien où l'on trouve cette énumération des Quatre vérités est le Mahâvastou, antérieur au Lalitavistara, qui en répète l'énoncé presque dans les mêmes termes. Voir l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 186, 290, 517 et 629, de M. E. Burnouf, et l'Appendice spécial qu'il a consacré aux Quatre vérités sublimes. Voir aussi le *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, p. 121 et 392.

douleur, c'est la voie qui conduit au Nirvâna (marga, en pâli magga).

La voie ou la méthode du salut a huit parties, et ce sont autant de conditions que l'homme doit remplir pour assurer sa délivrance éternelle. La première de ces conditions, selon le langage bouddhique, est la vue droite, c'est-à-dire la foi et l'orthodoxie; la seconde, c'est le jugement droit, qui dissipe toutes les incertitudes et tous les doutes; la troisième, c'est le langage droit, c'est-à-dire la véracité parfaite, qui a horreur du mensonge et qui le fuit toujours, sous quelque forme qu'il se présente; la quatrième condition du salut, c'est de se proposer dans tout ce qu'on fait une fin pure et droite, qui règle la conduite et la rende honnête; la cinquième, c'est de ne demander sa subsistance qu'à une profession droite, non entachée de péché, en d'autres termes, à la profession religieuse; la sixième, c'est l'application droite de l'esprit à tous les préceptes de la Loi; la septième est la mémoire droite, qui garantit le souvenir des actions passées de toute obscurité et de toute erreur; et la dernière enfin, c'est la méditation droite, qui conduit dès ici-bas l'intelligence à une quiétude voisine du Nirvâna (1).

(1) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 392; *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, page 11, ch. 1, et p. 332 et 519; *Vocabulaire pentaglotte*, section XXXI, dans le t. Ier des *Mélanges asiatiques* de M. A. Rémusat. Les Bouddhistes de Ceylan appellent la voie à huit parties d'un seul mot, atthâgga magga (ashthânga-marga). Il paraît que les Bouddhistes d'Ava entendent ces huit parties du Marga en un autre sens; suivant eux, ce sont les quatre degrés établis dans la hiérarchie bouddhique entre les religieux, d'après leur vertu et leur mérite. Chacun de ces degrés est subdivisé en deux autres, selon

Les Quatre vérités sublimes sont celles que Siddhârtha comprit enfin à Bodhimanda, sous l'arbre Bodhi, après six ans de méditations et d'austérités; ce sont celles qu'il enseigna tout d'abord à ses cinq disciples quand il fit tourner pour la première fois la roue de la loi à Bénarès. C'est parce qu'il les a comprises qu'il est devenu Bouddha; et quand il prêche sa doctrine au monde, c'est toujours aux Quatre vérités qu'il donne la préférence sur les autres parties de son enseignement. Dans sa grande lutte contre les Tîrthyas du Koçala, en présence de Prasénadjit, lorsqu'il a défait ses adversaires, et que les Brahmanes s'enfuient en criant: « Nous nous réfugions « dans la montagne; nous cherchons un asile auprès des « arbres, des murs et des ermitages, » Bhagavat leur adresse ces paroles de dédain et d'adieu: « Beaucoup « d'hommes chassés par la crainte cherchent un asile dans « les montagnes et dans les bois, dans les ermitages et « auprès des arbres consacrés. Mais ce n'est pas le plus « sûr des asiles; ce n'est pas le plus sûr des refuges. Ce- « lui, au contraire, qui cherche un refuge auprès du « Bouddha, de la Loi et de l'Assemblée, quand il voit, « avec l'aide de la sagesse, les Quatre vérités sublimes,

que les personnages qui les forment sont encore dans la voie particulière où ils marchent, ou qu'ils ont atteint le but du voyage entrepris par eux. Cette seconde manière d'entendre le Marga me semble postérieure à l'autre, et elle est moins conforme à l'esprit général du Bouddhisme. Il serait peut-être d'ailleurs assez facile de concilier ces deux interprétations. Parmi les cent huit portes de la loi qu'énumère le *Lalitavistara*, ch. IV, les huit parties du Marga tiennent leur place, et elles y sont expliquées assez longuement, *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 44.

« qui sont : la douleur, la cause de la douleur, l'anéantis-
« sement de la douleur, et le chemin qui y conduit, la
« voie formée de huit parties, sublime, salutaire, qui
« mène au Nirvâna ; celui-là connaît le plus certain des
« asiles, le plus assuré des refuges. Dès qu'il y est par-
« venu, il est délivré de toutes les douleurs (1). »

Si l'on en croit la tradition des Mongols et des Tibétains ; la théorie des Quatre vérités occupa presque seule le premier concile ; et ses travaux se bornèrent à rédiger les soûtras qui l'exposent (2). Elle est, en quelque sorte la source, et le résumé de toute la doctrine bouddhique ; on l'a réduite, pour l'usage des fidèles, en une stance composée de deux vers que tous les Bouddhistes savent par cœur, et qui est pour eux un véritable acte de foi (3). Les religieux la répètent sans cesse.

(1) *Prâtihârya-Soûtra*, dans le Divya avadâna. Voir *Introduc. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 186, et Csoma de Kôrôs, *Asiat res.*, t. XX, p. 90.

(2) *Idem, ibid.*, p. 583, et M. Schmidt, *Geschichte der ost. Mongolen*, p. 17 et 315.

(3) Cette stance a été connue pour la première fois par la découverte qu'en fit M. J. Stephenson, dans les ruines d'une ancienne ville près de Bakhra (*Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, IV, p. 131 et suiv.) Elle était inscrite sur le piédestal d'une statue mutilée du Bouddha. Quelque temps après, on la retrouva gravée sur une pierre enfouie dans le tope de Sârnâth, près Bénarès ; et presque toutes les statuettes du Bouddha qu'on a découvertes, depuis vingt ans, dans les diverses parties de l'Inde et dans les contrées voisines, la reproduisent. Ce fut Prinsep qui, le premier, parvint à la déchiffer et à l'expliquer (*Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, *loc. laud.*) Après lui, MM. Csoma de Kôrôs, Mill, Hogdson, Burney, Lassen et Bur-

A la suite des Quatre vérités sublimes, et immédiatement après elles, il faut placer un certain nombre de

nouf en ont successivement complété l'interprétation. Voici la traduction que j'en donne, en modifiant un peu à mon tour, toutes celles de mes prédécesseurs : « De toutes les lois qui pro-« cèdent d'une cause antérieure, c'est le Tathâgata qui en dit « la cause; et quelle est la cessation de ces lois, c'est le grand « Çrâmana qui l'a dit également.» On reconnaît sans peine dans ces deux vers les Quatre vérités sublimes : les lois, ce sont la douleur et l'existence actuelle qui ont pour cause des fautes passées; la cause, c'est la production de la douleur; la cessation de ces lois, c'est le Nirvâna; enfin, l'enseignement du Tathâgata et du grand Çrâmana, c'est la voie ou marga qui mène au Nirvâna. Des deux rédactions sanscrites et pâlies de cette formule, M. E. Burnouf, s'appuyant sur des observations très-délicates de métrique, a prouvé que la rédaction pâlie devait être la plus ancienne, *Lotus de la bonne loi*, p. 522 et suiv. A cette stance, qui est sacramentelle, on en joint souvent une seconde, qui, à un autre point de vue, résume aussi la doctrine du Bouddha. Csoma de Kôrôs l'a trouvée à la suite de la première dans les ouvrages tibétains qu'il consultait (*Jour. of the asiat. soc. of Bengal*, t. III, p. 61, et t. IV, p. 135); elle est reproduite fréquemment dans les soûtras singhalais. La voici : « Abs-« tention de tout péché, pratique constante de toutes les vertus, « domination absolue de son propre cœur, tel est l'enseigne-« ment du Bouddha. » Deux autres stances d'un caractère analogue se représentent plus souvent encore dans les soûtras népalais; on les rapportait à Çâkyamouni lui-même ; il les avait fait mettre sous son portrait, que Bimbisâra envoyait en présent à Roudrâyana, roi de Rorouka : « Commencez; sortez de la « maison; appliquez-vous à la loi du Bouddha; renversez l'ar-« mée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de « roseaux. Celui qui marchera sans distraction dans cette

préceptes moraux qui sont fort simples sans doute, mais que le Bouddha ne devait point négliger, non plus que ne l'a fait aucun réformateur. Les cinq premiers de ces préceptes sont : ne point tuer, ne point voler, ne point commettre d'adultère, ne point mentir, et ne point s'énivrer. A ces prescriptions, on en ajoute cinq autres qui sont moins graves, mais qui ne laissent point que d'avoir de l'importance : s'abstenir de repas pris hors de saison; c'est défendre la gourmandise; s'abstenir de la vue des danses et des représentations théâtrales, chants, instruments de musique, etc.; s'abstenir de porter aucune parure et de se parfumer; s'abstenir d'avoir un grand lit; enfin s'abstenir de recevoir de l'or ou de l'argent (1). Ce sont là les dix

« discipline de la loi, après avoir échappé à la révolution des « naissances, mettra un terme à la douleur. » (Roudrâyana avadâna, Brâhmana Dârikâ, Djyotishka, Prâtihârya Soûtra et Avadâna Çataka, M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 342, 184 et 203, et *Lotus de la bonne loi*, p. 529; Csoma de Kôrôs, analyse du Doul va tibétain, *Asiat. Researchs*, t. XX, p. 79.)

(1) Les listes de péchés varient beaucoup dans les différents soûtras. Voir M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 444, Appendice, n° 2, sur la valeur du mot *kléça*, le vice ou le mal moral; mais celle que j'ai donnée peut être regardée comme la plus commune. On la retrouve dans le *Pâtimokkha-Soutta* des Singhalais, qui n'est probablement qu'une autre rédaction du *Pratimoksha-Soûtra* des Népalais, et qui, comme lui, est une espèce de traité de casuistique. Le *Pratimoksha-Soûtra* est connu par l'analyse qu'en a donnée M. Csoma de Kôrôs, d'après le *Doul-va.* (*Asiat. Resear.* t. XX, p. 59 et 80.) MM. E. Burnouf et Lassen ont donné la table des chapitres du *Pâtimokkha-Soutta* dans leur *Essai sur le pâli*, p. 201; M. Spiegel l'a également publiée dans son *Kammavakya*, p. 35.

aversions ou répugnances (véramanîs) que doivent ressentir tous les novices, ou plutôt tous les hommes qui ont foi au Bouddha. Les cinq premières règles surtout sont obligatoires pour tout le monde, sans aucune exception; mais on peut croire que les autres regardent plus particulièrement les religieux, qui ont d'ailleurs un code spécial dont je parlerai plus loin. On comprend que les règles même les plus générales prennent pour eux un caractère de sévérité qu'elles ne peuvent pas avoir pour les simples laïques; et c'est ainsi que les religieux ne doivent pas seulement s'abstenir de l'adultère, il faut, en outre, qu'ils gardent la plus inflexible chasteté.

Des ouvrages entiers, au nord et au sud, ont été consacrés à la classification méthodique des pêchés et des fautes (1); mais ces ouvrages, un peu postérieurs au temps du Bouddha, sont moins une reproduction exacte qu'un développement de sa doctrine, et je ne crois pas devoir m'y arrêter, tout curieux qu'ils sont, parce que je ne recherche ici que les pensées mêmes de Çâkyamouni. A voir la direction toute pratique que le jeune ascète de Bodhimanda voulait donner à sa prédication, on peut douter que ce soit lui qui ait divisé les règles morales qu'il prescrivait en deux cent cinquante-trois articles, comme le veut le *Pratimoksha-Soûtra* des Népalais (le Soûtra de l'affranchissement); ou en deux cent vingt-sept,

(1) Outre le *Pratimoksha-Soûtra* népalais et le *Pâtimokkha-Soutta* de Ceylan, le recueil singhalais appelé *Dîgha-Nikâya* contient quatre souttas au moins qui ne traitent guère que de ce sujet capital : le *Sâmanna-Phala-Soutta*; le *Soubha-Soutta*, répétition du précédent; le *Brahma-Djâla-Soutta* et le *Potthapâda-Soutta*. M. E. Burnouf a traduit le premier de ces souttas, *Lotus de la bonne loi*, p. 449 et suiv.

comme le veut le *Pâtimokkha* des Singhalais (1) ; ou en deux cent cinquante, comme le veut l'ouvrage chinois dont M. Abel Rémusat a fait connaître le curieux résumé. (*Foe Koue Ki*, p. 104 et suiv.) Des distinctions si nombreuses, et parfois si peu tranchées, ne vont point à un réformateur qui veut convertir la foule; il lui faut des idées moins subtiles et plus frappantes. Ces analyses minutieuses conviennent peut-être à l'école ; elles ne seraient pas écoutées de la multitude. Il est bien difficile aussi de croire que ce soit le Bouddha qui ait mis sur la même ligne que les cinq premiers péchés les cinq suivants : dire du mal du Bouddha, dire du mal de la Loi, dire du mal de l'Assemblée des religieux, élever une hérésie, violer une religieuse ; et qui ait fait de la réunion de ces fautes très-diverses et très-inégales la liste des dix éléments de destruction (en pâli, *dasa-nâsanaggâni*) ; en d'autres termes, les dix péchés mortels (2).

Mais on doit penser que c'est bien le Bouddha lui-même qui a prescrit à ses religieux et à ses religieuses les douze observances suivantes, dont les ouvrages singhalais et chinois nous ont conservé le souvenir (3) ; elles sont fort

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 300 et 303.

(2) *Id. Lotus de la bonne loi*, p. 445, Appendice, n° 11, sur la valeur du mot *kléça*.

(3) M. Abel Rémusat, dans son *Foe Koue Ki*, p. 60 et suiv., a donné l'analyse du Livre sacré des douze observances (en chinois, *Chi-Eul-Theou-Tho-Kîng*), qui paraît avoir été traduit sur le sanscrit ou sur le pâli. On retrouve cette liste des observances religieuses dans le vocabulaire pentaglotte, section XLV, et dans le dictionnaire singhalais de M. Clough, t. II, p. 242. Il est fort probable qu'on découvrira plus tard, soit dans la col-

sévères, mais Siddhârtha les avait pratiquées lui-même durant de longues années avant de les imposer aux autres : et quand un jeune prince avait donné cet héroïque exemple, il n'était permis à personne parmi les croyants d'hésiter à le suivre. Il ne faut pas perdre de vue que ces règles ne concernent que les religieux, c'est-à-dire les hommes d'une piété supérieure, qui ont renoncé au monde, et qui doivent désormais dédaigner tous ses intérêts et toutes ses jouissances.

La première observance, c'est de ne se vêtir que de haillons ramassés dans les cimetières, sur les tas d'ordures et sur les routes.

La seconde, c'est de n'avoir tout au plus que trois de ces misérables vêtements, qu'on a dû coudre de ses mains, à l'imitation du maître (1).

Ces haillons doivent être couverts d'un manteau de laine jaune, qu'on se sera procuré par les mêmes moyens.

Voilà pour le vêtement.

La nourriture sera plus simple encore, s'il est possible. La quatrième observance et l'une des plus strictes, c'est de ne vivre que d'aumônes ; on ira les chercher de maison en maison, dans le vase de bois qu'on pourra posséder à cet effet.

lection du Népal, soit dans celle de Ceylan, des traités spéciaux sur ce sujet, qui intéresse si directement la discipline ; ils feraient partie du *Vinaya*. Voir M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 305 et suiv.

(1) Hiouen Thsang nous apprend que, dans une nuit très-froide, le Tathâgata dut se couvrir de trois vêtements. C'est pour cela sans doute qu'il permît à ses religieux d'avoir jusqu'à trois de ces vêtements faits de haillons. Voir M. Stanislas Julien, *Vie d'Hiouen Thsang*, p. 209.

En cinquième lieu, on ne fera qu'un seul repas par jour; et, par la sixième observance, on se gardera de jamais prendre des aliments après midi, même de simples friandises. On peut voir dans une foule de Soûtras que le Bouddha lui-même, aussitôt après son réveil, sort du vihâra pour aller quêter les aliments dont il doit vivre, et que son unique repas est toujours fait avant midi. Le reste du jour est donné à l'enseignement et à la méditation.

Les règles relatives au logement ne sont pas moins rudes. On vivra dans la forêt : c'est la septième observance. Tous les Soûtras nous montrent le Bouddha, et en général les religieux, quittant les bois où ils ont passé la nuit, pour venir mendier dans la ville voisine. La huitième observance est de ne s'abriter que sous le feuillage des arbres; la neuvième, de s'asseoir le dos appuyé sur le tronc de l'arbre qu'on a choisi comme refuge. Pour dormir, il faut rester assis, et non point se coucher; c'est la dixième observance; la onzième, c'est de laisser son tapis, une fois qu'on l'a étendu, sans le changer de place (1).

L'ascétisme bouddhique a, comme on le voit, presque égalé l'ascétisme brahmanique, et sauf les jeûnes excessifs dont le Bouddha semble avoir condamné la pratique, le Bouddhisme est à peu près aussi sévère que la religion qu'il prétendait réformer. On doit même remarquer que

(1) Ces règles, qui prescrivent l'habitation en plein air, semblent en contradiction avec l'institution des vihâras, ou maisons de refuge pour les religieux, qui remontent cependant aux premiers temps du Bouddhisme. Il est facile de concilier cette opposition apparente, en supposant que les vihâras ne devaient servir que dans la saison des pluies, et que le reste du temps, l'ascète devait vivre dans la forêt.

dans le Brahmanisme, l'ascétisme recommandé par les sages n'a rien d'obligatoire; la philosophie peut le conseiller; mais l'orthodoxie védique ne l'impose à personne. Au contraire, le Bouddha, tout en voulant adoucir les habitudes brahmaniques qu'il condamne, prescrit à ses religieux un régime austère dont il leur est défendu de s'écarter sous peine de dégradation.

A ces onze observances s'en ajoute une douzième d'un tout autre genre, qui les complète et en fait très-nettement comprendre le but commun. Les religieux se rendront de temps à autre, la nuit, dans les cimetières pour y méditer sur l'instabilité des choses humaines (1).

Il me semble qu'après ces détails on doit mieux comprendre la portée de ces noms par lesquels les Bouddhistes se désignent eux-mêmes; je veux dire ceux de Bhikshou, mendiant qui ne vit que des aumônes qu'il recueille, et de Çramana, ou ascète qui dompte ses sens. Le Bouddha n'avait pas dédaigné de les prendre l'un et l'autre. Il s'appelait tantôt : « le grand mendiant » mahâ Bhikshou; et tantôt : « l'ascète des Gotamides, » Çramaṇa Gaoutama. La mendicité attestait assez que le Bouddhiste avait renoncé à tout ce qui fait les convoitises et les attachements du monde ; et son chaste célibat lui refusait même les affections les plus permises de la famille, en lui assurant, il est vrai, l'empire sur la plus redoutable des passions humaines. Je ne dis pas que ce soit ainsi qu'on puisse faire des citoyens utiles à la société; mais certainement c'est ainsi qu'on peut faire des saints.

(1) J'ai mis cette observance la dernière, bien qu'elle soit placée la dixième dans la liste du vocabulaire pentaglotte. Mais en la laissant au dixième rang, elle interrompt la série des autres qui se rapportent toutes à l'habitation des religieux; voir l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 311.

Les règles relatives au vêtement méritent une attention particulière, et dans le monde indien ce sont elles peut-être qui formaient l'originalité la plus frappante des ascètes bouddhiques. Les Brahmanes admettaient la complète nudité de leurs sages ; et ils se nommaient eux-mêmes par une expression à la fois juste et spirituelle : « les gens « vêtus de l'espace » digambaras (1). Les Grecs, compagnons d'Alexandre, qui les avaient vus sur les bords de l'Indus, les avaient nommées par analogie des gymnosophistes ; et c'était, à ce qu'il semble, une mode reçue dans la première caste de vivre, même au sein des villes, dans un état de nudité que les sauvages ne supportent qu'avec peine. Ce n'est pas à dire que la société indienne se montrât indifférente à cette impudeur, que les ascètes brahmaniques prenaient sans doute pour de la piété ; et ce n'était pas seulement les femmes d'un rang élevé, comme Soumâgadhâ, la fille d'Anâtha-Pindika, qui étaient révoltées de ce cynisme (2) ; c'étaient les courtisanes elles-mêmes, comme celle qui se moquait du mendiant Pourâna Kâçyapa, quand, de dépit d'avoir été vaincu par Bhagavat, il allait, une pierre au cou, se noyer dans un étang (3).

(1) Ils s'appelaient aussi : « Les gens vêtus de la ceinture de la Loi. » *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, page 187.

(2) Soumâgadhâ disait tristement en voyant tous ces mendiants nus qui venaient prendre leur repas dans la maison de sa belle-mère : « Si les personnes respectables ont cette tenue, « comment seront donc les pécheurs ? » (Soumâgadhâ avadâna, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 312.)

(3) Prâtihârya-Soûtra dans le *Divya avadâna, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, de M. E. Burnouf, page 188.

La vie religieuse était un idéal que le Bouddha seul avait rempli dans toute son étendue; mais si tous les hommes ne pouvaient l'atteindre, tous du moins pouvaient, quelle que fût leur position dans la vie, pratiquer certaines vertus que le réformateur regardait, après « les « préceptes de l'enseignement » comme les plus importantes. Elles sont au nombre de six : l'aumône ou la charité, la vertu, la patience, le courage, la contemplation et la science. Ce sont là les six vertus transcendantes (pâramitâs) « qui font passer l'homme à l'autre rive, » ainsi que l'indique l'étymologie du mot par lequel on les désigne (1). L'homme en les observant n'est pas encore arrivé au Nirvâna ; il n'est encore que sur le chemin qui

(1) Chacune de ces vertus sont exprimées respectivement par les mots dâna, çîla, kchânti, vîrya, dhyâna et pradjnâ, suivis du mot pâramitâ. Ainsi l'on dit : la vertu transcendante de l'aumône, dâna pâramitâ, çîla pâramitâ, etc. Le mot pâramitâ ne peut signifier que l'idée de passer à l'autre rive, pâram et ita. Mais on peut le prendre également, soit pour un substantif, soit pour un adjectif qui devient l'attribut du mot avec lequel il se compose. Par exemple, dâna pâramitâ peut vouloir dire tout aussi bien la vertu transcendante de l'aumône, et la perfection de l'aumône, que l'aumône passée à l'autre rive, en d'autres termes conçue et pratiquée comme la conçoit et la pratique le Bouddhisme. Au point de vue de la grammaire cette double nuance peut présenter quelque embarras; et M. E. Burnouf n'avait pas pu trancher complètement cette difficulté (*Introd. à l'histoire du Bouddh. ind.*, p. 463, et *Lotus de la bonne loi*, pages 544 et suiv., Appendice n° VII sur les dix perfections) ; mais le sens général ne peut être douteux; et ces six vertus transcendantes sont évidemment celles que le Bouddha recommande le plus expressément aux hommes. Voir aussi le *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. 4, p. 45.

y mène ; mais sur la route de la foi, il a quitté ces rivages ténébreux de l'existence où l'on s'ignore ; il sait désormais où il doit tendre ; et s'il manque le but, ce n'est pas du moins faute de le connaître (1).

L'aumône, telle que la comprend le Bouddhisme, n'est point la libéralité ordinaire qui donne à autrui une partie des biens qu'on possède. C'est une charité sans bornes, qui s'adresse à toutes les créatures sans exception, et qui impose les sacrifices les plus douloureux et les plus extrêmes. Il y a telle légende, par exemple, où le Bouddha donne son corps en pâture à une tigresse affamée qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits (2). Dans une autre, c'est un néophyte se jetant dans la mer pour apaiser la tempête qui menace le vaisseau de ses compagnons, et qu'a suscitée la colère du roi des Nâgas (3). Le Bouddha n'est venu en ce monde que pour sauver les êtres ; tous ceux qui croient en lui doivent suivre son exemple, et ne reculer devant aucune épreuve pour assurer le bonheur des créatures. La charité doit éteindre dans le cœur de

(1) Ce n'est pas toujours ainsi que l'on comprend les six vertus transcendantes ; et il y a des soûtras qui semblent en faire des attributs spéciaux du Bouddha ou des Boddhisattvas. Mais au temps d'Hiouen Thsang, on comprenait les pâramitâs comme je le fais ici ; *Hist. de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 57.

(2) Roûpavati avadâna, dans le *Divya avadâna*, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 159. Voir la *vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 89. Plusieurs fois le Bouddha fit l'aumône de son corps, *Idem*, *ibid.*, p. 87 et 89 et passim ; *Foe Koue Ki*, de M. Abel Rémusat, p. 64, 66 et 74 ; et *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, p. 157, 160, 161.

(3) Légende de Samgha Rakshitha, dans le *Divya avadâna*, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 317.

l'homme tout égoïsme ; ou comme on dit en style bouddhique, « elle conduit à la maturité parfaite de l'être « égoïste. »

La vertu « conduit à la maturité parfaite de l'être vi- « cieux ; » c'est-à-dire qu'elle détruit tous les vices dont l'âme humaine peut-être souillée. Elle lui fait franchir les régions ténébreuses et les quatre existences misérables, celle de damné dans l'enfer, celle d'animal, celle de préta et celle d'asoura.

La perfection de la patience « conduit à la maturité « parfaite de l'être à l'esprit méchant, » et lui fait abandonner toute espèce de malice, de désir de nuire, d'orgueil, de fierté et d'arrogance (1).

La perfection du courage ou de l'énergie « conduit à la « maturité parfaite de l'être indolent, » et ranime en lui toutes les semences languissantes de vertu. Elle lui fait traverser « ces régions désertes et ces landes stériles vides « de tous mérites ; elle lui fait cultiver les germes féconds « que la pratique du devoir dépose toujours dans le cœur « d'un être doué de moralité. »

La cinquième perfection est une conséquence de la précédente ; c'est la perfection de la contemplation « qui con- « duit à la maturité parfaite de l'être à l'esprit inattentif, « et qui lui fait produire en lui toutes les sciences et les

(1) Cette définition de la patience ne répond guère à l'idée que le mot même exprime et qu'on s'en fait d'ordinaire. Ailleurs le Bouddhisme comprend cette vertu comme nous la comprenons nous-mêmes ; et le Lalitavistara loue le Bouddha « de « s'être plu dans la patience, d'avoir supporté de la part des « êtres, l'abandon, les persécutions, les injures, les meurtres « et les emprisonnements multipliés. » *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XIII, p. 164.

« connaissances surnaturelles. » En d'autres termes, c'est une puissance magique que le Bouddhisme promet à la crédulité de ses adeptes, en récompense de leur vertu. En cela, le Bouddhisme n'est pas coupable d'innovation ; et le Brahmanisme, longtemps avant lui, avait fait ces trompeuses promesses, ou plutôt s'était flatté de cette illusion déplorable (1).

La sixième et dernière perfection, c'est celle de la sagesse ; « elle conduit à la maturité parfaite de l'être qui a « une fausse science, et lui fait abandonner les doctrines « hétérodoxes, les préjugés, les ténèbres, l'obscurité, « l'erreur et l'ignorance (2). »

A côté de ces vertus, qui peuvent paraître essentielles,

(1) Il faut dire, pour être juste, que, bien souvent, dans les soûtras on trouve de virulentes critiques contre l'art de la divination et de la magie exercé par les Brahmanes. Le Bouddha blâme énergiquement ces pratiques et les défend à ses religieux; voir en particulier le Brahma Djâla Soutta, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 495, et le Sâmanna phala soutta, *Ibid.*, p, 468 et suiv. Si le Bouddha fait des miracles lui-même comme ses adversaires, ce n'est que pour abaisser et confondre leur orgueil, dans l'intérêt des créatures, *Prâtihârya-Soûtra*, dans le Divya avadâna, *Introd. à l'Hist. du Bouddh. indien*, page 171.

(2) A ces six vertus ou perfections, on en ajouta plus tard quatre autres, qui ne sont pas aussi essentielles, et qui d'ailleurs rentrent à peu près dans les précédentes. Je ne les cite pas, attendu que cette addition, assez peu utile, est très-postérieure à la prédication du Bouddha. Voir le *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 549. Le Brahma Djâla Soutta, pâli, divise la morale en trois parties : la morale fondamentale, la morale moyenne et la grande morale, *Ibid.* p. 495. Cette classification n'appartient pas non plus au Bouddha.

il en est d'autres qui, pour être de moindre importance, ont aussi leur utilité, et dont le Bouddha recommande la stricte observation. Ainsi, non-seulement il ne faut pas mentir, mais, de plus, il faut éviter avec un soin presque égal la médisance, la grossièreté de langage, et même les discours vains et frivoles (1). Ne pas commettre ces fautes, c'est contracter des habitudes respectables (ariya vohârâ); s'y laisser aller, c'est contracter des habitudes dignes de mépris. Le religieux, pris en ceci comme le modèle des hommes, a de l'aversion pour la médisance; il ne va pas répéter ce qu'il a entendu pour brouiller les gens entre eux; loin de là, il reconcilie ceux qui sont divisés; il ne sépare pas ceux qui sont unis; il se plaît dans la concorde; et, comme il est passionné pour elle, il tient un langage propre à la produire. Il n'a pas moins d'éloignement pour toute parole grossière. Le langage doux, agréable aux oreilles, affectueux, allant au cœur, poli, gracieux pour les autres, est celui qu'il emploie. Enfin, comme il a renoncé à tout discours frivole, il ne parle qu'à propos; il dit ce qui est, d'une manière sensée, selon la Loi et la discipline; son discours est toujours plein de choses, comme il est aussi toujours convenable (2). Dans une légende, celle de Samgha Rakshita, on voit des religieux punis de peines fort graves en enfer pour avoir proféré des paroles inconvenantes, et pour n'avoir point gardé dans leur langage toute la mesure désirable (3). Si l'on en croit les traditions recueillies par Hiouen Thsang à Çrâvastî, un bhikshou nommé Koukâli, et une jeune

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 495 et 497.

(2) Sâmanna phala soutta, *id. ibid.*, p. 464.

(3) Samgha Rakshita avadâna, dans le Divya avadâna, *Introd. à l'Hist. du Bouddh. ind*, p. 329.

brahmine, qui avaient calomnié le Bouddha, furent enfouis tout vivants dans l'enfer (1). Au temps du pélerin chinois, on montrait encore les fosses où ils étaient disparus, disait-on, en expiation de cette faute.

Une vertu d'un autre ordre que le Bouddha prêche avec une égale insistance, et qu'il ne cesse de pratiquer, c'est l'humilité. Çâkyamouni n'a pas compris certainement tous les maux que l'orgueil entraîne et les fatales conséquences qui le suivent d'ordinaire; mais il sentait trop profondément la misère et la faiblesse radicales de l'homme, pour l'enivrer follement des vertus qu'il peut avoir, et ne pas lui prescrire la simplicité du cœur et le renoncement à toute vanité. Lorsque le roi Prasénadjit, provoqué par les Tîrthyas, engage le Bouddha, qu'il protège, à faire des miracles qui doivent imposer silence à ses ennemis, le Bouddha, tout en consentant à ce que le roi exige, lui répond : « Grand roi, je n'enseigne pas la Loi à mes audi-« teurs en leur disant : Allez, ô religieux, et devant les « Brahmanes et les maîtres de maison, opérez, à l'aide « d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à « tout ce que l'homme peut faire; mais je leur dis, en « leur enseignant la Loi : Vivez, ô religieux, en cachant « vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés (2). »

(1) M. Stanislas Julien, *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, p. 12. Ces traditions prouvent que, dans la doctrine du Bouddha, la médisance et la calomnie passaient pour des péchés fort graves, et qu'on les croyait punis par des châtiments très-rudes; voir aussi le *Foe Koue Ki*, de M. Abel Rémusat, ch. xx, p. 174.

(2) Prâtihârya Soûtra, divya avadâna, cité par M. E. Burnouf, *Introd. à l'Hist. du Bouddh. ind.*, p. 170, et légende de Poûrna, *ibid.*, p. 261.

C'est évidemment en comptant sur ce sentiment d'humilité, plus naturel d'ailleurs qu'on ne pense, que le Bouddha put instituer la confession parmi ses religieux, et même parmi tous les fidèles. Deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune, les religieux confessaient leurs fautes devant le Bouddha et devant l'Assemblée, à haute voix. Ce n'était que par le repentir et par la honte devant soi-même et devant les autres qu'on pouvait se racheter. Des rois puissants confessèrent au Bouddha des crimes qu'ils avaient commis, ainsi que nous le verrons plus tard pour Adjâtaçatrou ; et ce ne fut qu'au prix de ce pénible aveu que les coupables expièrent les plus odieux forfaits (1). Cette institution du Bouddha, quoique d'une application bien difficile, subsista longtemps après lui ; et dans les édits religieux de Piyadasi, le pieux monarque recommande à ses sujets la confession générale et publique de leurs fautes tous les cinq ans au moins (2). Il paraît qu'on rassemblait le peuple à ces époques pour lui

(1) Le Sâmanna phala soutta tout entier est consacré à l'entretien de Bhagavat et d'Adjâtaçatrou (*Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 449 et suiv.). Le roi le termine en avouant qu'il a tué son père, et en promettant de se soumettre désormais « au frein de la règle. » (*Ibid.*, p. 481). Cet aveu suffit pour l'expiation, et il n'est suivi d'aucun acte de pénitence, quoique le roi se soit converti. Voir aussi Csoma de Kôrôs, Analyse du Doul va, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 58, 73 et 79 ; et M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 300.

(2) Voir le premier édit séparé de Dhauli et le troisième édit de Guirnar, qui se répète à Dhauli et à Kapour-di-Guiri. *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 683 et 684 ; *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 394 ; *Foe Koue Ki*, de M. Abel Rémusat, p. 26, et *Histoire de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 113.

rappeler les principes de la Loi et pour engager chacun à faire l'aveu de ses fautes. Cette cérémonie ne devait durer que trois jours.

Une chose assez étonnante, c'est que le Bouddha, tout en prêchant le renoncement absolu et l'ascétisme au sein du célibat, n'en a pas moins respecté les devoirs de la famille, qu'il a mis au premier rang. Personnellement, il s'est toujours montré plein de respect et de tendresse pour le souvenir de sa mère, bien qu'il ne l'eût pas connue, puisqu'il l'avait perdu sept jours après être né; mais les légendes nous le représentent sans cesse préoccupé de la convertir, et il va plusieurs fois au ciel des Trâyastrimçats, où elle réside, pour lui enseigner la Loi, qui doit la sauver (1). Dans une des légendes les plus simples et les plus belles, Bhagavat s'adresse ainsi aux religieux, qui l'écoutent dans le jardin d'Anâthapindika, à Djétavana, près Çrâvastî : « Brahma, ô religieux, est avec « les familles dans lesquelles le père et la mère sont « parfaitement honorés, parfaitement vénérés, parfaite- « ment servis. Pourquoi cela? C'est que, d'après la Loi, « un père et une mère sont, pour un fils de famille, Brahma « lui-même. Le Précepteur, ô religieux, est avec les fa- « milles dans lesquelles le père et la mère sont parfaite- « ment honorés, parfaitement vénérés, parfaitement ser- « vis. Pourquoi cela? C'est que, d'après la Loi, un père « et une mère sont, pour un fils de famille, le Précepteur « lui-même. Le feu du sacrifice, ô religieux, est avec les

(1) Il paraît, d'après le récit d'Hiouen Thsang, que le roi Prasénadjit avait fait élever une statue au Bouddha, pour conserver le souvenir de sa piété filiale; *Hist. de la vie d'Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, p. 125; voir aussi le *Foe Koue Ki*, de M. Abel Rémusat, ch. xx, p. 171.

« familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaite-
« ment honorés, parfaitement vénérés, parfaitement ser-
« vis. Pourquoi cela? C'est que, d'après la Loi, un père et
« une mère sont, pour un fils de famille, le feu du sacrifice
« lui-même. Le feu domestique, ô religieux, est avec les
« familles, etc. Le Déva (Indra, sans doute) est avec les
« familles, etc. (1). » Dans une autre légende, Bhagavat explique les causes de la piété filiale : « Ils font, ô reli-
« gieux, une chose bien difficile pour leur enfant, le père
« et la mère qui le nourrissent, qui l'élèvent, qui le font
« grandir, qui lui donnent à boire leur lait et qui lui font
« voir les spectacles variés du Djamboudvîpa. » Le fils n'a qu'une manière de reconnaître dignement les bienfaits de ses parents et de leur rendre ce qu'il leur doit : c'est de les établir dans la perfection de la foi, s'ils ne l'ont pas; c'est de leur donner la perfection de la morale, s'ils ont de mauvaises mœurs; celle de la libéralité, s'ils sont avares; celle de la science, s'ils sont ignorants (2). Voilà comment un fils, qui pratique la Loi, peut faire du bien à son père et à sa mère, sans parler de tous les soins dont il les entoure; voilà comment il peut s'acquitter de sa dette envers ceux dont il a reçu l'existence.

On peut trouver que le Bouddhisme, qui a une telle

(1) Avadâna-Çataka, cité par M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 133. Je n'achève pas la citation; la suite est évidente de soi. On peut trouver ici un exemple de ces répétitions si familières au style bouddhique. Dans ce passage, du moins, elles produisent un certain effet; mais elles sont le plus souvent poussées si loin, qu'elles rendent la lecture tout-à-fait insupportable.

(2) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddhisme ind.*, p. 270, légende de Poûrna.

horreur de la vie, n'a guère le droit de prôner des devoirs et des liens sans lesquels la vie ne serait pas ; mais c'est là une contradiction qui l'honore, et dont il est même possible de le disculper. Le Bouddha, pour atteindre à toute sa perfection et parvenir au Nirvâna, doit nécessairement passer par la condition humaine ; et, sous peine d'une ingratitude coupable, il ne peut que chérir et vénérer les êtres sans lesquels la voie du Nirvâna ne lui serait point ouverte (1).

Je me borne aux théories qui précèdent en ce qui concerne la morale bouddhique ; et je crois que, toutes concises qu'elles sont, elles en renferment la plus grave et la meilleure partie. On peut les attribuer au Bouddha lui-même, tandis que les autres, plus subtiles et moins pratiques, n'appartiennent qu'à l'école et à la casuistique que l'école a fondée.

Je veux terminer ce que j'ai à dire ici par quelques considérations sur le moyen qu'employait le Bouddha pour propager sa doctrine. Ce moyen unique, qui a aussi son côté moral, c'est la prédication. Il ne paraît pas que le réformateur ait jamais pensé qu'il pût en employer d'autre. Soutenu et protégé par les rois, il aurait pu avoir recours à la force et à la persécution, dont rarement le prosélytisme se fait faute, pour peu qu'il ait d'ardeur. Mais toutes les légendes, sans aucune exception, sont unanimes sur ce point. Le Bouddha n'a choisi ses armes toutes puissantes que dans la persuasion. Il appelle à lui les hommes de toutes les castes et l'ensemble des créatures, depuis les plus élevés des dieux jusqu'aux êtres les plus dégradés ; il les exhorte à embrasser la Loi, qu'il leur

(1) M. I. J. Schmidt, *Mém. de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, t. II, p. 36 ; et M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 353.

expose ; il les charme par ses discours ; il les étonne quelquefois par sa puissance surnaturelle. Il ne songe jamais à les contraindre. Souvent il vient au secours de leur faiblesse par des paraboles, dont quelques-unes sont fort ingénieuses ; il leur cite des exemples pour les encourager à l'imitation ; il puise dans l'histoire de ses existences passées le récit de ses propres fautes, pour instruire ses auditeurs en les effrayant des châtiments dont elles furent suivies ; il se plaît même à ces aveux, du moment qu'ils sont utiles, et il raconte ses chutes pour les épargner à ceux qui l'écoutent, et leur apprendre le moyen de les éviter.

Ne se fier qu'au pouvoir de la vérité et de la raison, c'était se faire une noble et juste idée de la dignité humaine, méconnue d'ailleurs à tant d'autres égards ; et nous allons voir que les individus comme les peuples ont répondu à l'appel du Bouddha par des vertus délicates et sincères, qu'on ne s'attendrait point à rencontrer dans ces temps reculés.

V.

INFLUENCE DE LA MORALE DE ÇÂKYAMOUNI.

Il faudrait, pour bien juger de l'influence exercée par la morale de Çâkyamouni, connaître en grands détails l'état des mœurs publiques et particulières dans la société à laquelle il s'adressait, et l'histoire exacte des peuples qu'il a tenté de convertir en leur prêchant la foi nouvelle. Les renseignements de ce genre, sans nous manquer complètement, sont encore trop peu nombreux pour qu'on puisse en tirer des informations suffisantes. Mais, à leur défaut, les Soûtras peuvent nous offrir une foule de traits qui nous montrent bien nettement l'action du réformateur sur les âmes. Quelques-uns de ces traits sont vraiment admirables ; et il est juste de les rapporter au Bouddhisme, puisque c'est lui qui les a provoqués ; car s'il est un fait général qui ressorte des légendes de tout ordre, c'est que la société indienne est profondément corrompue au moment où le Bouddha y paraît. Il n'annonce pas directement le projet de la corriger en la critiquant ; mais, en faisant de la vertu le seul moyen de salut éternel, il lui apporte le remède dont elle a besoin, et l'idéal qui doit la conduire en l'améliorant. Il est vrai, comme le dit la légende (1), que « l'effort tenté par un homme ordinaire « pour louer les qualités personnelles du Bouddha ou « pour les embrasser par la pensée, est aussi vain que la

(1) *Djîna alamkara*, ouvrage pâli, consacré, comme son titre l'indique, à l'énumération des perfections du Bouddha, citant le Brahmadjâla soutta, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 851.

« tentative de percer un diamant avec la trompe d'un pu-
« ceron. Mais quand on dit que la perfection d'un Boud-
« dha ne peut être ni décrite ni imaginée par un homme
« ordinaire (en sanscrit *prithagdjana*, en pâli *pouthoudj-*
« *djana*), on ne prétend pas pour cela défendre à cet homme
« de l'essayer; on veut seulement dire que les qualités du
« Bouddha ne peuvent appartenir qu'à lui seul, en ce sens
« qu'elles sont inconcevables et sans égales. Si, en effet,
« un homme ordinaire ne s'occupait pas sans cesse à célé-
« brer et à se rappeler la perfection du Bouddha, com-
« ment pourrait-il être affranchi de la douleur de la
« transmigration? Par quelle voie atteindrait-il à l'autre
« rive du Nibbâna? Comment croîtrait-il en foi, en mo-
« ralité, en savoir, en générosité, en sagesse? De même
« qu'une graine de moutarde ou de jujubier, jetée dans
« le grand Océan, n'y pompe l'eau que proportionnelle-
« ment à son propre volume, de même les hommes or-
« dinaires saisissent chacun une qualité du Bouddha pro-
« portionnellement à leur propre science, si ce n'est
« proportionnellement à ces qualités mêmes; car il est un
« texte qu dit: « Je déclare très-profitable le simple acte
« de penser aux conditions de la vertu; à bien plus forte
« raison, la stricte observation de ces conditions en ac-
« tion et en paroles. » Et de même qu'un homme qui n'a
« vu qu'une partie de l'Océan s'appelle néanmoins un
« homme qui a vu l'Océan, de même celui qui se rappelle
« sans interruption, ne fût-ce que la plus petite portion
« des qualités du Bouddha, qui est à sa portée, est un
« homme qui se rappelle le Bouddha; et il en retire un
« grand avantage. »

Le type de la perfection est donc posé dans le Bouddha; chacun tâche de s'en rapprocher le plus qu'il peut, et non

sans espoir de l'atteindre, puisque après tout le Bouddha n'est qu'un homme, malgré la supériorité incommensurable de sa vertu. Je choisis quelques exemples dans les légendes pour montrer ce que le Bouddha faisait des cœurs qu'il avait éclairés. Je citerai de simples particuliers et des rois.

Poûrna est le fils d'une esclave affranchie, que son maître, sur ses pressantes instances, a honorée de sa couche pour la rendre libre. Elevé dans la maison paternelle avec trois autres frères, il se distingue de bonne heure par son intelligence et son activité. Non-seulement il fait sa fortune dans le commerce lucratif auquel il se livre, mais aussi généreux qu'habile, il fait celle de sa famille, dont il n'a pas d'ailleurs toujours à se louer. Il va souvent sur mer pour son négoce, et d'heureuses spéculations l'ont bientôt porté à la tête de la corporation des marchands, dont il devient le chef. Dans un de ses voyages, il a pour compagnons, sur le vaisseau qu'il commande, des marchands de Çrâvastî qui, la nuit et à l'aurore, lisent à haute voix des hymnes saints, des « prières qui conduisent à l'autre rive, des textes qui découvrent la vérité, les stances des Sthaviras et des Solitaires. » Ce sont les Soûtras et les propres paroles du Bouddha. Poûrna, ravi de ces accents si nouveaux pour lui, est à peine revenu qu'il se rend à Çrâvastî, et que se faisant présenter à Bhagavat par Anâthapindika, il embrasse la foi dont son cœur a été touché. Il entre dans la vie religieuse; et le Bouddha, « à qui l'on ne peut faire un plus doux présent que de lui amener un homme à convertir, » ne dédaigne pas d'ordonner et d'instruire lui-même le néophyte. Il lui apprend en quelques mots que la loi tout entière consiste dans le renoncement; et Poûrna, mort désormais au monde, veut

aller vivre et se fixer chez une tribu voisine qu'il doit gagner à la religion du Bouddha, mais dont les mœurs farouches pourraient effrayer un courage moins résolu. Bhagavat cherche à le détourner de ce dessein périlleux : « Les hommes du Çronâparânta, où tu veux fixer ton sé- « jour, lui dit-il, sont emportés, cruels, colères, furieux « et insolents. Lorsque ces hommes, ô Poûrna, t'adresse- « ront en face des paroles méchantes, grossières et inso- « lentes; quand ils se mettront en colère contre toi et t'in- « jurieront, que penseras-tu? — Si les hommes du Çro- « nâparânta, répond Poûrna, m'adressent en face des « paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se « mettent en colère contre moi et m'injurient, voici ce « que je penserai : Ce sont certainement des hommes « bons que les Çronâparântakas, ce sont des hommes « doux, eux qui ne me frappent ni de la main, ni à coups « de pierre. — Mais si les hommes du Çronâparânta te « frappent de la main et à coups de pierre, qu'en pen- « seras-tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puis- « qu'ils ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Mais « s'ils te frappent du bâton et de l'épée, qu'en penseras- « tu? — Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils « ne me privent pas complètement de la vie. — Mais s'ils « te privent de la vie, qu'en penseras-tu? — Je penserai « que les hommes du Çronâparânta sont bons et doux de « me délivrer avec si peu de douleur de ce corps rempli « d'ordures. — C'est bien, Poûrna, lui dit le Bouddha ; tu « peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, « fixer ton séjour dans le pays des Çronâparântakas. Va « donc, ô Poûrna; délivré, délivre; parvenu à l'autre « rive, fais-y parvenir les autres; consolé, console; arrivé « au Nirvâna complet, fais que les autres y arrivent

« ainsi que toi. » Poûrna se rend en effet dans la redoutable contrée; et par sa résignation imperturbable, il en adoucit les féroces habitants, auxquels il enseigne les préceptes de la loi et les formules de refuge (1).

Voilà pour la foi courageuse du missionnaire, bravant la mort dans un dangereux apostolat. Voici maintenant des héroïsmes d'un autre genre, mais aussi difficiles.

Le fils du roi Açoka est à Takshaçilâ (Taxile), où son père l'a envoyé pour gouverner cette partie de ses États, et où il s'est fait adorer de tous les sujets, quand un ordre royal arrive qui prescrit d'arracher les deux yeux à Kounâla; c'est le nom du jeune prince. Cet ordre cruel est envoyé par la reine Rishya-Rakshitâ, l'une des femmes d'Açoka, qui abuse du sceau de l'État et qui veut punir par cette vengeance affreuse les dédains du jeune prince, qui n'a point accueilli des avances criminelles. Les habitants de Takshaçilâ ne veulent pas accomplir eux-mêmes cet ordre, qui leur semble inique. On s'adresse vainement à des Tchandalas, qui répondent : « Nous n'avons pas le courage d'être ses bourreaux. » Le jeune prince, qui a reconnu le cachet de son père, se soumet à son triste sort; et quand s'est présenté enfin un homme lépreux et difforme qui se charge de l'exécution, Kounâla, se rappelant les leçons de ses maîtres les Sthaviras, se dit : « C'est parce « qu'ils prévoyaient ce malheur que les sages qui con- « naissent la vérité me disaient naguères : «Vois; ce monde

(1) *Poûrna Avadâna, ou Légende de Poûrna*, dans l'*Introduction à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 235 à 275, et surtout p. 253; voir aussi l'analyse du *Bkah Hgyour* et du *Hdoul va tibétain*, par Csoma de Kôrös, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 61.

« tout entier est périssable; personne n'y reste dans une « situation permanente. » Oui, ce furent pour moi des amis « vertueux recherchant mon avantage et voulant mon « bonheur, que ces sages magnanimes, exempts de pas- « sion, qui m'ont enseigné cette loi. Quand je considère « la fragilité de toutes choses et que je réfléchis aux con- « seils de mes maîtres, je ne tremble plus à l'idée de ce « supplice; car je sais que mes yeux sont quelque chose « de périssable. Qu'on me les arrache donc ou qu'on me « les conserve, selon ce que commande le roi. J'ai retiré « de mes yeux ce qu'ils pouvaient me donner de meilleur, « puisque j'ai vu, grâce à eux, que les objets sont tous « périssables ici-bas. » Puis, s'adressant à l'homme qui s'était offert pour bourreau : « Allons, dit-il, arrache d'a- « bord un œil, et mets-le moi dans la main. » L'homme accomplit ce hideux office, malgré les lamentations et les cris de la foule; et le prince prenant son œil qui est dans sa main : « Pourquoi ne vois-tu plus les formes, dit-il, « comme tu faisais tout à l'heure, vil globe de chair? « Combien ils s'abusent et qu'ils sont à plaindre les in- « sensés qui s'attachent à toi en disant : C'est moi! » Le second œil est arraché comme le premier. En ce moment Kounâla, qui venait de perdre les yeux de la chair, mais en qui ceux de la science s'étaient purifiés, prononça cette stance : « L'œil de la chair vient de m'être enlevé, mais « j'ai acquis les yeux parfaits et irréprochables de la sa- « gesse. Si je suis délaissé par le roi, je deviens le fils du « roi magnanime de la Loi, dont je suis nommé l'enfant. « Si je suis déchu de la grandeur suprême qui entraîne à « sa suite tant de chagrins et de douleurs, j'ai acquis la « souveraineté de la Loi qui détruit la douleur et le cha- « grin. »

Kounalâ met le comble à tant de résignation et d'éner-

gie par une égale magnanimité ; et quand bientôt après il apprend qu'il est victime des intrigues de Rishya-Rakshitâ, il s'écrie : « Ah ! puisse-t-elle conserver longtemps le « bonheur, la vie et la puissance, la reine Rishya-Rak- « shitâ, pour avoir employé ce moyen qui m'assure un si « grand avantage! » Le reste de la légende n'est pas moins touchant. Le prince aveugle erre de lieux en lieux avec sa jeune femme, qui guide ses pas, en chantant ses malheurs et ses consolations. Il arrive ainsi jusqu'au palais de son père, qui, dans sa juste fureur, veut faire périr la reine coupable de tant de maux. Kounalâ intercède pour elle, et ne rejette que sur lui seul le malheur qui l'a frappé, et qu'il avait mérité sans doute par quelque faute commise dans une existence antérieure (1).

Vraie ou fausse, cette légende ne doit pas avoir moins de prix pour nous. Que ce soit le récit d'une aventure réelle, ou la simple invention de l'auteur du Soutrâ, peu importe. C'est un conseil si l'on veut, au lieu d'une histoire ; mais les sentiments n'en sont ni moins nobles ni moins grands ; et c'est toujours la doctrine du Bouddha qui les inspire.

Dans une autre légende, je trouve un exemple délicat et frappant de chaste tempérance et d'austère charité. Il y avait à Mathourâ (2) une courtisane célèbre par ses charmes, nommée Vâsavadattâ. Un jour que sa servante

(1) *Açoka avadâna*, dans le *Divya avadâna, Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 358 à 435 et surtout p. 408.

(2) Ville située sur la rive droite de la Yamounâ, visitée par Fa Hian et Hiouen Thsang, *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, p. 99 et 102, et *Hist. de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. St.-Julien, p. 103.

revenait d'acheter des parfums chez un jeune marchand appelé Oupagoupta, elle lui dit : « Ma chère, il paraît que ce jeune homme te plaît beaucoup puisque tu achètes toujours chez lui. » — « Fille de mon maître, répondit la « servante, Oupagoupta, le fils du marchand, qui est doué « de beauté, de talent et de douceur, passe sa vie à obser- « ver la Loi. » Ces paroles éveillèrent dans Vâsavadattâ de la passion pour Oupagoupta, et quelques jours après elle lui envoya sa servante pour lui dire : « Mon intention « est d'aller te trouver ; je veux me livrer à l'amour avec toi. » La servante s'acquitta de la commission ; mais le jeune homme la chargea de répondre à sa maîtresse : « Ma « sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir. » La courtisane s'imagina qu'Oupagoupta la refusait parce qu'il ne pouvait pas donner le prix qu'elle fixait d'ordinaire à ses faveurs. Elle lui renvoya donc la servante pour lui dire : « Je ne demande pas au fils de mon maître un seul « karshapana ; je veux seulement me livrer à l'amour « avec lui. » Mais Oupagoupta lui fit répondre encore : « Ma sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir. » A quelque temps de là, Vâsavadattâ, pour se vendre à un riche marchand qui la convoitait, assassina l'un de ses amants dont elle redoutait la jalousie. Le crime ayant été découvert, le roi de Mathourâ donna l'ordre qu'on coupât les mains, les pieds, les oreilles et le nez à la courtisane, et qu'on l'abandonnât ainsi mutilée dans le cimetière. Au récit de ce supplice, Oupagoupta se dit : « Quand son « corps était couvert de belles parures et de riches orne- « ments, le mieux était de ne pas la voir pour ceux qui « aspirent à l'affranchissement et qui veulent échapper à « la loi de la renaissance. Mais aujourd'hui que mutilée « par le glaive, elle a perdu son orgueil, son amour et sa

« joie, il est temps de la voir. » Alors Oupagoupta, se faisant accompagner d'un jeune serviteur pour porter le parasol qui l'abrite, se rend au cimetière avec une démarche recueillie. La fidèle servante, qui n'a point quitté Vâsavadattâ le voit s'approcher ; elle en avertit sa maîtresse, qui, par un reste de coquetterie, au milieu d'atroces souffrances, lui recommande de ramasser les membres épars et de les cacher sous un morceau de toile. Puis Vâsavadattâ voyant Oupagoupta debout devant elle, lui dit : « Fils de mon maître, quand mon corps était doux « comme la fleur du lotus, qu'il était orné de parures et « de vêtements précieux, qu'il avait tout ce qui peut attirer « les regards, j'ai été assez malheureuse pour ne point te « voir. Aujourd'hui pourquoi viens-tu contempler en ce « lieu un corps dont on ne peut supporter la vue, qu'ont « abandonné les jeux, le plaisir, la joie et la beauté, qui « n'inspire que l'épouvante, et qui est souillé de sang et « de boue ? » — « Ma sœur, lui répond Oupagoupta, je « ne suis point venu naguères auprès de toi attiré par « l'amour du plaisir ; mais je viens aujourd'hui pour con- « naître la véritable nature des misérables objets des « jouissances de l'homme. » Puis il console Vâsavadattâ par l'enseignement de la Loi ; et ses discours portant le calme dans l'âme de l'infortunée, elle meurt en faisant un acte de foi au Bouddha « pour renaître bientôt parmi « les dieux (1). »

Je passe maintenant à d'autres traits non moins remarquables que la légende attribue à des rois. Je commence

(1) *Pâmçou avadâna*, dans le *Divya avadâna*, traduit par M. E. Burnouf, *Introd.* à *l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 147.

par Bimbisâra, le protecteur constant du Bouddha, et le premier parmi les princes contemporains qui se soit converti. Avant de transférer le siége du royaume à Râdjagriha, Bimbisâra résidait d'abord à Kouçâgâra. La population y était fort nombreuse; les habitations, pressées les unes contre les autres, et sans doute en bois, avaient eu très-souvent à souffrir des ravages du feu. Le roi, pour prévenir ces désastres, rendit un décret qui menaçait ceux qui, faute d'attention et de vigilance, laisseraient prendre le feu à leur maison, d'être transférés dans la Forêt froide. Dans ce pays, on appelle de ce nom « un « lieu abhorré où l'on jette les cadavres, » un cimetière. Mais peu de temps après le feu prit dans le palais. Le roi dit alors : « Je suis le maître des hommes; si je viole « moi-même mes propres décrets, je n'aurai plus le « droit de réprimer les écarts de mes sujets. » Le roi ordonna donc au prince royal de gouverner à sa place, et il alla demeurer dans la Forêt froide, dans le cimetière.

Telle est la tradition que rapporte Hiouen Thsang, et qu'il trouva vivante encore au VII^e^ siècle de notre ère quand il visitait les ruines de Râdjagriha, où Bimbisâra avait construit des fortifications, dont les restes jonchaient le sol (1). Il serait difficile d'affirmer que la tradition soit exacte; mais le caractère que toutes les légendes prêtent à Bimbisâra n'y répugne point; et elle atteste tout au moins que dans l'opinion des peuples bouddhistes, les

(1) *Hist. de la vie d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 159. Plus tard Açoka transporta la capitale à Patalipouttra, comme Bimbisâra, ou son fils Adjâtaçatrou, l'avait déjà transportée à Râdjagriha.

rois devaient être les premiers à observer les lois qu'ils rendaient.

On se rappelle qu'un soutta singhalais, que j'ai déjà cité plus haut (1), est consacré tout entier au récit d'un entretien entre le roi Adjâtaçatrou, fils de Bimbisâra, et le Bouddha, qui doit avoir à cette époque environ soixante-douze ans. Ce roi cruel, assassin de son père et persécuteur de la foi nouvelle, n'est point encore converti. On est au temps de l'ouposatha, c'est-à-dire de la confession générale, qui avait lieu parmi les bouddhistes, toutes les quinzaines, à la nouvelle et à la pleine lune. La nuit est splendide; et le roi, entouré de ses ministres sur sa terrasse, où il prend le frais, admire ce grand spectacle. Il se sent ému; et se rappelant sans doute le souvenir de son forfait, il veut, à l'époque où tant de coupables font l'aveu de leurs fautes, aller témoigner son respect à quelque Brahmane, pour qu'en retour le saint homme rende un peu de calme à son âme déchirée par le remords. Ses ministres lui proposent divers Brahmanes; mais l'un d'eux cite Bhagavat, et le roi se décide à se rendre sur le champ auprès de lui, à la lueur des torches. Il va le trouver dans un bois de manguiers, où sont réunis autour de lui treize cent cinquante religieux; et il lui demande un entretien, que le Bouddha lui accorde. Le roi ne lui découvre pas d'abord le vrai motif qui l'amène; et avant d'en venir à l'aveu qu'il médite, il lui pose une question qui s'y rattache assez étroitement, quoique d'une manière indirecte, et qu'il a vainement posée à tous les Brahmanes qu'il a consultés jusqu'à ce jour : « Peut-on dès cette vie annon-

(1) Voir plus haut, p. 145.

« cer d'une manière certaine aux hommes le résultat « prévu et général de leur conduite ? » Le roi expose les doutes que lui ont laissés les réponses des gens les plus habiles ; et il veut avoir l'avis du Bouddha, qui par une longue et savante démonstration, que termine l'exposition des Quatre vérités sublimes, n'hésite pas à lui affirmer que les actions humaines ont un résultat prévu et inévitable. Le roi, éclairé par cette lumière de la Loi, comprend toute l'énormité de son crime ; et, pénétré de repentir, il dit au Bouddha : « Je me réfugie auprès de Bhagavat, « auprès de la Loi, auprès de l'Assemblée. Consens, ô « Bhagavat, à me recevoir comme fidèle, aujourd'hui que « je suis arrivé devant toi et que je suis venu chercher un « asile près de toi. Un crime m'a fait transgresser la loi, « seigneur, comme à un ignorant, comme à un insensé, « comme à un criminel. J'ai pu, pour obtenir le pouvoir « suprême, priver de la vie mon père, cet homme juste, « ce roi juste ! Que Bhagavat daigne recevoir de ma bou- « che l'aveu que je fais de ce crime, afin de m'imposer « pour l'avenir le frein de la règle. » Bhagavat, conformément à la Loi, lui remet sa faute, qu'il vient d'expier en l'avouant devant toute cette nombreuse assemblée (1).

Un autre roi, bien plus puissant que ne l'avait été Adjâtaçatrou, Açoka, si fameux d'abord par sa cruauté et ensuite par sa piété fastueuse, donne dans une légende un exemple d'humilité, moins pénible que celui-là sans doute, mais dont peu de rois seraient certainement ca-

(1) *Sâmana phala soutta*, du *Dîgha nikâya*, voir le *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 449 à 482. Un autre soutta singhalais, le *Soubha soutta*, rapporte l'entretien d'Adjâtaçatrou et de Bhagavat dans les mêmes termes.

pables. Il vient de se convertir, et il est dans toute la ferveur d'un néophyte. Aussi chaque fois qu'il rencontrait des ascètes bouddhistes, « des fils de Çâkya, » soit dans la foule, soit isolés, il touchait leurs pieds de sa tête et les adorait. L'un de ses ministres, Yaças, quoique converti lui-même, s'étonne de tant de condescendance; et il a le courage de représenter à son maître qu'il ne doit pas se prosterner ainsi devant des mendiants sortis de toutes les castes. Le roi accepte cette observation sans y répondre; mais, quelques jours après, il dit à ses conseillers qu'il désire connaître la valeur de la tête des divers animaux, et leur enjoint de vendre chacun une tête d'animal. C'est Yaças qui doit vendre la tête humaine. Les autres têtes sont vendues à des prix différents; mais celle-là, personne n'en veut; et le ministre est forcé d'avouer que, même gratuitement, il n'a point trouvé à la placer. — « Pourquoi donc, dit le roi, personne n'a-t-il voulu « de cette tête humaine? — Parce qu'elle est un objet « méprisable et sans valeur, répond le ministre. — Est-« ce cette tête seule qui est méprisable, ou bien toutes « les têtes humaines le sont-elles? — Toutes les têtes hu-« maines, dit Yaças. — Eh quoi! dit Açoka, est-ce que « la mienne aussi serait méprisable? » — Le ministre retenu par la crainte, n'ose dire la vérité; mais le roi lui ordonne de parler selon sa conscience; et ayant obtenu de sa franchise la réponse qu'il en attendait : « Oui, « ajoute-t-il, c'est par un sentiment d'orgueil et d'eni-« vrement que tu veux me détourner de me prosterner « devant les religieux. Et si ma tête, ce misérable objet « dont personne ne voudrait pour rien, rencontre quel-« que occasion de se purifier, et acquiert quelque mérite, « qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre? Tu regardes la « caste dans les religieux de Çâkya, et tu ne vois pas les

« vertus qui sont cachées en eux. On s'enquiert de la caste « quand il s'agit d'une invitation ou d'un mariage, mais « non quand il s'agit de la Loi; car les vertus ne s'in- « quiètent pas de la caste. Si le vice atteint un homme « d'une haute naissance, on dit : « C'est un pécheur, » « et on le méprise. Mais on ne fait pas de même pour un « homme né d'une famille pauvre ; et s'il a des vertus, « on doit l'honorer en se prosternant devant lui. » Puis, interpellant plus directement son ministre, le roi poursuit : « Ne connais-tu pas cette parole du héros compa- « tissant des Çâkyas : Les sages savent trouver de la va- « leur aux choses qui n'en ont pas? Lorsque je veux « obéir à ses commandements, ce n'est pas une preuve « d'amitié de ta part que d'essayer de m'en détourner. « Quand mon corps, abandonné comme les fragments de « la canne à sucre, dormira sur la terre, il sera bien in- « capable de saluer, de se lever et de réunir les mains en « signe de respect. Quelle action vertueuse serai-je alors « en état d'accomplir? Souffre donc que maintenant je « m'incline devant les religieux; car celui qui sans exa- « men se dit : « Je suis le plus noble », est enveloppé « des ténèbres de l'erreur. Mais celui qui examine le « corps à la lumière des discours du sage aux dix for- « ces (1), celui-là ne voit pas de différence entre le corps « d'un prince et celui d'un esclave. La peau, la chair, les « os, la tête, sont les mêmes chez tous les hommes ; les « ornements seuls et les parures font la supériorité d'un

(1) *Daçabala*, « celui qui a les dix forces, » est un des surnoms les plus fréquents et les plus élevés du Bouddha ; voir le *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, Appendice n° 11, où cette question est traitée spécialement.

« corps sur un autre. Mais l'essentiel en ce monde, c'est « ce qui peut se trouver dans un corps vil et que les « sages ont du mérite à saluer et à honorer (1). »

Je ne sais pas trop ce que nous pourrions ajouter aujourd'hui à ce noble et stoïque langage ; mais que le roi Açoka l'ait tenu réellement ou qu'on le lui prête, il n'en est pas moins remarquable dans des ouvrages qui sont antérieurs de deux ou trois siècles à notre ère.

Maintenant je quitte les légendes, dont l'autorité peut toujours être contestable, et j'aborde le terrain solide de l'histoire. Ce même roi Açoka, dont nous venons d'entendre les opinions si hautes et si sensées sur l'égalité des hommes, est celui qui, sous le nom de Piyadasi, a promulgué ces édits gravés sur la pierre dont j'ai déjà fait usage pour établir la date authentique du Bouddhisme (2). Ces inscriptions, dont il n'a été question que sous le rapport de la chronologie, sont encore plus intéressantes par leur contenu que par l'époque à laquelle elles se rapportent et qu'elles constatent. On le croirait à peine, mais ce sont des leçons officielles de morale que Piyadasi donne à ses sujets dans les édits qu'il a fait graver en vingt endroits de l'Inde, à l'ouest, à l'est, au nord ; ce sont des édits de tolérance qu'il a rendus, et l'on ne peut attribuer des idées si généreuses et si avancées qu'à l'influence des doctrines du Bouddha, dont Piyadasi s'était fait le tout-puissant protecteur. Qu'on en juge.

Je commence par l'édit qui est placé à Guirnar le huitième, et qui se trouve répété avec quelques variantes

(1) *Açoka Avadâna*, dans le *Divya Avadâna, Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 374.

(2) Voir plus haut, page 21.

peu importantes à Dhauli et à Kapour-di-Guiri. C'est celui où le pieux monarque annonce à ses peuples sa conversion à la foi du Bouddha : « Dans le temps passé, dit « Piyadasi, les rois ont connu les promenades de plaisir : « c'était à la chasse et à d'autres divertissements de ce « genre qu'ils se livraient alors. Mais Piyadasi, le roi « chéri des Dévas, parvenu à la dixième année depuis « son sacre, a obtenu la science parfaite qu'enseigne le « Bouddha ; et la promenade de la Loi est désormais la « seule qu'il lui convient de faire : ce sont la visite et « l'aumône faites aux Brahmanes et aux Samanas, la vi- « site aux théras, la distribution de l'or en leur faveur, « l'inspection du peuple et du pays, l'injonction d'exécu- « ter la Loi, les interrogations sur la Loi ; voilà les seuls « plaisirs qui charment désormais Piyadasi, le roi chéri « des Dévas, dans cette période de temps différente de « celle qui l'a précédée (1). »

A cette première déclaration, qui marque une ère toute nouvelle, et comme nous dirions, un changement de système dans le gouvernement du roi Piyadasi, j'en ajoute une autre qui la complète et qui révèle encore mieux ses intentions magnanimes. Je la trouve dans le dixième de ses édits, répété comme le précédent à Guirnar, à Dhauli et à Kapour-di-Guiri, dans des endroits

(1) On peut voir la traduction de cet édit par Prinsep, *Journal of the Asiat. soc. of Bengal*, t. VI et VII ; par M. Wilson, *Journ. of the roy. Asiat. soc. of Great Britain*, t. XII, p. 199, et par M. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. II, p. 227, et par M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 757. Il faut lire d'ailleurs tout entier le savant travail de M. Ch. Lassen, sur le règne d'Açoka et son gouvernement, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 215 à 270.

éloignés de plusieurs centaines de lieues les uns des autres.

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, pense que ni la « gloire ni la renommée ne sont d'un grand prix. La « seule gloire qu'il désire pour lui-même, c'est de voir « ses peuples pratiquer longtemps l'obéissance à la Loi, « et accomplir tous les devoirs que la Loi impose. Telle « est la seule gloire et la seule renommée que désire « Piyadasi, le roi chéri des Dévas; car tout ce que Piya- « dasi, le roi chéri des Dévas, peut déployer d'héroïsme, « c'est en vue de l'autre monde. Qui ne sait que toute « gloire est peu profitable, et que souvent au contraire « elle détruit la vertu? C'est une chose bien difficile que « le salut pour un homme médiocre comme pour un « homme de haut rang, à moins que par un mérite su- « prême il n'ait tout abandonné; mais le salut est plus « difficile encore dans un rang élevé (1). »

Ces déclarations solennelles ont précédé, comme elles ont suivi, la convocation du troisième concile qui se tint à Patalipoutra, sous la protection de ce même roi, dans la 17e année de son règne. J'ai parlé plus haut de la missive qu'il avait adressée aux religieux réunis à cette grande assemblée (2). La voici telle qu'elle résulte de

(1) On peut comparer pour cet édit comme pour l'autre les traductions diverses qu'en ont données Prinsep, M. Wilson et M. E. Burnouf, *Journal of the asiat soc. of Bengal*, t. VII, 1re partie, p. 240 et 258; *Journal of the roy. asiat. soc. of Great Britain*, t. XII, p. 209 et 212; et *Lotus de la bonne loi*, p. 659, Appendice n° x, § 1, sur le mot *Anyatra*. La traduction de M. E. Burnouf, que j'ai surtout suivie, diffère des deux autres dans sa dernière partie.

(2) Voir plus haut, p. 23.

l'inscription dite de Bhabra, qu'a découverte M. le colonel Burt. Je la donne toute entière, quoique la fin seule nous intéresse pour le point spécial que nous étudions en ce moment :

« Le roi Piyadasi, à l'assemblée du Magadha, qu'il fait « saluer, souhaite peu de peines et une existence agréable. « Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont et mon res- « pect et ma foi pour le Bouddha, pour la Loi, pour « l'Assemblée. Il n'y a que ce qui a été dit par le bien- « heureux Bouddha qui soit bien dit. Il faut donc mon- « trer, seigneurs, quelles en sont les autorités ; c'est « ainsi que la bonne Loi sera de longue durée ; et voilà « ce que je crois nécessaire. Mais en attendant que vous « ayez prononcé, voici, seigneurs, les sujets qu'embrasse « la Loi : les règles marquées par le Vinaya (ou la disci- « pline), les facultés surnaturelles des Ariyas, les dangers « de l'avenir, les stances et le soûtra du solitaire, la doc- « trine d'Oupatissa, et l'instruction de Râhoula (Lâ- « ghoula), en rejetant les doctrines fausses. Voilà tout ce « qui a été dit par le bienheureux Bouddha. Ces sujets « que la Loi embrasse, seigneurs, je désire, et c'est la « gloire à laquelle je tiens le plus, que les religieux et « les religieuses les écoutent et les méditent constam- « ment, aussi bien que les fidèles des deux sexes. C'est « dans cette vue, seigneurs, que je vous ai fait écrire « ceci ; telle est ma volonté et ma déclaration (1). »

(1) J. S. Burt, *Journal of the asiat. soc. of Bengal*, IX, p. 616; M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 725. La traduction de M. E. Burnouf, que j'ai reproduite, diffère beaucoup de celle des Pandits de Calcutta ; mais je crois pouvoir affirmer que notre savant confrère a toute raison contre les docteurs indigènes.

A partir de sa conversion jusqu'à la fin de sa vie, Açoka ne cessa point d'adresser à ses peuples des exhortations aussi utiles, et il put s'applaudir bientôt du succès de ses efforts. Voici quelques fragments d'un édit qui est daté de la douzième année de son règne, et qui atteste que ces prédications royales, propagées par les seuls moyens dont on pouvait disposer alors, n'étaient pas restées sans effet :

« Dans le temps passé, pendant de nombreux siècles, « on vit pratiquer uniquement le meurtre des êtres vi- « vants, la méchanceté envers les créatures, le manque « de respect pour les parents, et le manque de respect « pour les Brahmanes et les Çramanas. Aussi en ce jour, « parce que Piyadasi, le roi chéri des Dévas, pratique la « Loi, le tambour a retenti ; la voix de la Loi s'est fait « entendre. Ce que depuis bien des siècles auparavant on « n'avait point vu, on l'a vu prospérer aujourd'hui par « suite de l'ordre que donne Piyadasi, le roi chéri des « Dévas, de pratiquer la Loi. La cessation du meurtre « des êtres vivants et des actes de méchanceté à l'égard des « créatures, le respect pour les parents, l'obéissance aux « pères et mères, l'obéissance aux anciens, voilà les « vertus, ainsi que d'autres pratiques recommandées par « la Loi, qui se sont accrues. Et Piyadasi, le roi chéri des « Dévas, fera croître encore cette observation de la Loi ; « et les fils, et les petits-fils et les arrière-petits-fils de « Piyadasi, le roi chéri des Dévas, feront croître cette « observation de la Loi jusqu'au Kalpa de la destruc- « tion (1). »

(1) Voir la traduction de M. Wilson dans *Journ. of the roy. asiat. soc. of Great Britain*, t. XII, p. 177; la traduction partielle de M. Ch. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 226, et celle de

Cet édit est le quatrième de ceux qui sont inscrits sur la colonne de Guirnar. Dans le onzième, qui le reproduit en partie, on trouve la confirmation et le développement de ces préceptes moraux.

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, a parlé ainsi : Il n'y « a pas de don pareil au don de la Loi, ou à l'éloge de « la Loi, ou à la distribution de la Loi, ou à la concorde « dans la Loi. Et voici comment la Loi s'accomplit : La « bienveillance pour les esclaves et pour les serviteurs à « gages, et l'obéissance aux pères et mères sont bien ; la « libéralité envers les amis, les compagnons et les pa- « rents, envers les Brahmanes et les Çramanas est bien ; « le respect de la vie des créatures est bien. Voilà ce qui « doit être dit par un père, par un fils, par un frère, par « un ami, par un compagnon, par un parent et même par « de simples voisins. Tout cela est bien et tout cela est « un devoir. Celui qui agit ainsi est honoré dans ce « monde ; et pour l'autre, un mérite infini résulte de ce « don de la Loi (1). »

Dans un règne qui ne dura pas moins de trente-sept ans (263-226 avant J.-C.), Açoka poursuivit avec persévérance les réformes morales qu'il avait entreprises ; et voici l'édit de la vingt-sixième année de son sacre. Il est

M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 731, Appendice n° x. On peut remarquer que Piyadasi met dans ses édits les Brahmanes avant les Çramanas ; mais dans ceux qui ont été promulgués après le concile, il met toujours les Çramanas avant les Brahmanes.

(1) Voir les traductions de Prinsep, *Journ. of the roy. asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 240 et 259 ; de M. Wilson, *Journ. of the roy. asiat, soc. of Great Britain*, t. XII, p. 213 ; de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 736, Appendice n° x, et celle de M. Lassen, qui est partielle, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 229.

inscrit sur le pilier de Dehli, à la face qui regarde le nord, et répété sur les colonnes de Mathiah, de Radhiah et d'Allahabad.

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, a parlé ainsi : La « vingt-sixième année depuis mon sacre, j'ai fait écrire « cet édit de la Loi. Le bonheur dans ce monde et dans « l'autre est difficile à obtenir sans un amour extrême de « la Loi, sans une extrême attention, sans une extrême « obéissance, sans une crainte extrême, sans une extrême « persévérance. Aussi est-ce là mon commandement que « la pratique de la Loi et l'amour de la Loi s'accroissent « à l'avenir, comme ils se sont accrus, dans le cœur de « chacun de mes sujets. Tous mes gens, tant les premiers « que ceux des villages et ceux de rang moyen, doivent « obéir à cet ordre et l'exécuter sans y mettre jamais de « négligence. C'est également ainsi que doivent agir les « grands ministres eux-mêmes; car ceci est mon ordre « que le gouvernement ait lieu par la Loi, le commande- « ment par la Loi, la prospérité publique par la Loi, la « protection par la Loi (1). »

Ces instructions morales ne pouvaient porter tous leurs fruits que si elles étaient fréquemment répétées; et dans l'un de ses édits, le second des deux édits séparés de Dhauli, Piyadasi ordonne qu'elles seront lues au peuple tous les quatre mois au moins par l'Assemblée des religieux, et dans l'intervalle, même par un seul religieux isolément (2). C'était une sorte de prédication publique

(1) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 655; J. Prinsep, *Journ. of the asiat. soc. ofBengal*, t. VI, p. 577; Ch. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 258, note 1.

(2) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 705 et 706; J. Prinsep, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 447; M. Ch. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 268, note 5.

faite dans les termes mêmes qu'avait décrétés la pieuse sollicitude du monarque; et il est facile de comprendre qu'au bout d'assez peu de temps, le sermon royal, si souvent entendu, devait être su par cœur à peu près par tous les sujets. Dans le premier des deux édits spéciaux de Dhauli, le roi ordonne, en outre, que la confession générale des fautes aura lieu au moins tous les cinq ans; et il enjoint au prince royal qui gouverne comme vice-roi à Oudjdjayinî (Oudgein), de faire procéder à cet acte important sans déranger les gens du peuple de leurs travaux (1).

Dans l'*Açoka avadâna*, la légende d'Açoka, dont j'ai déjà cité plus haut quelques passages (2), on affirme que le roi Açoka, désolé qu'un de ses ordres, mal interprété, eût coûté la vie à son frère, abolit la peine de mort dans ses États, après l'avoir prodiguée durant de longues années avec une cruauté vraiment effrayante (3). Je ne sais jusqu'à quel point cette tradition, recueillie dans les soûtras népalais, peut répondre à un fait historique; mais l'Açoka de nos édits, sans aller aussi loin, se montre cependant très-charitable envers les criminels qui ont été condamnés à mort. Il veut que, entre la sentence et l'exécution, on leur laisse trois jours de sursis, afin qu'ils

(1) M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 683; J. Prinsep, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 453; M. Ch. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. II, p. 228, note 2; voir aussi le *Foe-koue-ki* de M. A. Rémusat, p. 26, et la légende d'Açoka, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, t. I, p. 394, note 2.

(2) Voir plus haut, p. 162.

(3) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.* de M. E. Burnouf, p. 424, *Açoka avadâna*.

aient le temps de se préparer à mourir. Ils pourront, par le repentir, par des aumônes ou par des jeûnes, racheter leurs fautes et adoucir les châtiments qui les attendent dans l'autre monde (1).

Il paraît que pour le strict accomplissement de toutes ces mesures morales et religieuses; si neuves parmi les populations indiennes, Piyadasi avait créé un corps tout spécial de fonctionnaires chargés d'en surveiller et d'en diriger l'application. Il est plusieurs fois question dans les édits de ces officiers royaux qui étaient, en quelque sorte, les gardiens de la morale publique (2). Ils se nommaient les gens du roi (*rādjakas*).

Voilà déjà bien des révélations étonnantes qui nous montrent la réforme bouddhique sous un jour tout nouveau, dans son action sur les gouvernements et les peuples; mais voici quelque chose qui doit nous surprendre encore bien davantage. Ce roi, l'ardent promoteur de la foi, précepteur religieux de ses sujets, si vigilant à former et à conserver leurs mœurs, est en même temps plein de tolérance. Il croit au Bouddha de toute la puissance d'une conviction qui se traduit par les actes les plus décisifs; et cependant, loin d'inquiéter les croyances différentes de celle-là, il les protège et les défend contre

(1) Voir le second édit de Dehli, côté de l'ouest, répété à Allahabad, à Matthiah et à Radhiah, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 741.

(2) M. Ch. Lassen, *Ind. Alterth*, t. II, p. 256, et M. E. Burnouf, *ibid.*, p. 740 et suiv. Il faut lire surtout dans M. Lassen les recherches qu'il a consacrées au règne d'Açoka; elles sont des plus curieuses, et l'on comprend encore mieux, après les avoir lues, l'importance capitale qu'a le règne de ce grand roi pour l'histoire du Bouddhisme, et pour celle de l'Inde, qu'il a enrichie des monuments les plus précieux.

toutes les attaques. Il ne se contente pas de les laisser lui-même en paix dans ses États ; il veut de plus que chacun de ses sujets, dans sa sphère étroite, imite ce grand exemple et respecte la conscience de ses voisins, tout opposée qu'elle peut être à la sienne. Dans le septième édit de Guirnar, reproduit comme la plupart des autres à Dhauli et à Kapour-di-Guiri, Piyadasi s'exprime ainsi :

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, désire que les as-
« cètes de toutes les croyances puissent résider en tous
« lieux. Tous ces ascètes professent également, et l'empire
« qu'on exerce sur soi-même, et la pureté de l'âme. Mais
« le peuple a des opinions diverses et des attachements
« divers ; les ascètes obtiennent donc tantôt tout ce qu'ils
« demandent, et tantôt ils n'en obtiennent qu'une partie
« seulement. Mais pour celui même qui ne reçoit point
« une large aumône, il est bien de conserver l'empire
« sur soi-même, la pureté de l'âme, la reconnaissance et
« une dévotion solide qui dure toujours (1). »

La pensée, qui ne se montre pas ici très-nettement, éclate dans un autre édit, qui ne laisse plus subsister la moindre obscurité sur les intentions du roi ; c'est le douzième des édits de Guirnar :

« Piyadasi, le roi chéri des Dévas, honore toutes les
« croyances, ainsi que les mendiants et les maîtres de
« maisons ; il les honore par des aumônes et par diverses
« marques d'honneur et de respect ; mais le roi chéri
« des Dévas n'estime pas autant les aumônes et les mar-
« ques de respect, que ce qui peut augmenter essentiel-
« lement la considération de toutes ces croyances et leur

(1) Voir les traductions de M. Prinsep, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 238 et 255 ; de M. Wilson, *Journ. of the roy. asiat. soc. of Great Brit.* t. XII, p. 198 ; et de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 755, Appendice n° x.

« bonne renommée. Or, l'augmentation de ce qui est es-
« sentiel pour toutes les croyances est de plusieurs genres;
« mais pour chacune d'elles le point capital, c'est d'être
« louée en paroles. On ne doit honorer que sa propre
« croyance; mais il ne faut jamais blâmer celle des autres,
« et c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a
« même des circonstances où la croyance des autres doit
« être aussi honorée; et, en agissant ainsi selon les cas,
« on fortifie sa propre croyance et on sert celle des autres.
« Celui qui agit autrement diminue sa croyance person-
« nelle et nuit à celle d'autrui. L'homme, quel qu'il soit,
« qui, par dévotion à sa propre croyance, l'exalte et
« blâme la croyance des autres, en se disant : « Mettons
« notre foi en lumière, » ne fait que nuire plus grave-
« ment à la croyance qu'il professe. Ainsi, il n'y a que
« le bon accord qui soit bien. Bien plus; que tous les
« hommes écoutent avec déférence et suivent la loi des
« uns et des autres; car tel est le désir du roi chéri des
« Dévas. Puissent les hommes de toutes les croyances
« abonder en savoir et prospérer en vertu! Et ceux qui
« ont foi à une religion particulière doivent se répéter
« ceci : « Le roi chéri des Dévas n'estime pas autant les
« aumônes et les marques de respect que ce qui peut
« augmenter essentiellement la bonne renommée et le
« développement de toutes les croyances. » A cet effet,
« il a été établi des grands ministres de la Loi et de
« grands ministres surveillants des femmes, ainsi que des
« inspecteurs des choses secrètes et des agents d'autre
« espèce. Et le fruit de cette institution, c'est que le dé-
« veloppement des religions ait lieu promptement, ainsi
« que la diffusion de la Loi (1). »

(1) Voir les traductions de M. Prinsep, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 259; celle de M. Wilson, *Journ. of the*

Je ne pousserai pas plus loin ces recherches et ces citations, parce que je crois que la démonstration doit être complète, et que l'immense et très-heureuse influence de la morale bouddhique sur les individus et sur les peuples est maintenant hors de doute. C'est un très-grand résultat que je tenais à constater, et qui doit occuper désormais sa place dans l'histoire de l'humanité. Mais je ne veux pas quitter cet ordre de considérations sans y ajouter un fait plus irrécusable encore que tous ceux qui précèdent. Je veux parler de cette ardeur de prosélytisme et de conviction que le Bouddhisme a su communiquer aux nations les plus éloignées. Au v^e^ et au vii^e^ siècle de notre ère, des pélerins chinois ont traversé, au milieu des plus affreux dangers, les contrées qui séparent la Chine du nord et de l'ouest de l'Inde, pour venir chercher au berceau du Bouddhisme les livres saints, les pieuses traditions, et y adorer les monuments de toutes sortes élevés en l'honneur du Bouddha. Nous avons actuellement dans notre langue deux de ces ouvrages traduits, sans parler de plusieurs autres qui, sans doute, le seront bientôt; ce sont ceux de Fa-Hian, que nous devons à M. Abel Rémusat, et l'*Histoire de la vie et des voyages d'Hiouen Thsang*, que nous devons à la science de M. Stanislas Julien.

roy. asiat. soc. of Great Britain, t. XII, p. 215; celle de M. Lassen, qui est partielle, *Ind. Alterth.* t. II, p. 264; et celle de M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 762, Appendice n° x. Toutes les inscriptions de Piyadasi sont en un dialecte encore peu connu; et les interprétations qu'en ont données tous ces savants indianistes sont parfois différentes; j'ai suivi plus particulièrement celle de M. E. Burnouf, qui est la dernière; mais j'ajoute qu'il ne peut pas y avoir le moindre doute sur la teneur générale de ces édits. Les divergences ne portent que sur des détails.

Fa-Hian partait de Tchhang'an, au nord de la Chine, aujourd'hui Si'-an-Fou, en 399 de l'ère chrétienne, traversait toute la Tartarie, franchissait les montagnes du Tibet, les plus hautes du globe, passait plusieurs fois l'Indus, suivait les bords du Gange jusqu'à son embouchure, s'embarquait pour Ceylan, qu'il visitait, relâchait à Java, et revenait dans sa patrie, après quinze ans d'absence, ayant fait environ douze cents lieues par terre et deux mille au moins par mer, uniquement dans l'intention de rapporter des versions plus exactes des textes sacrés dont le sens commençait à se perdre en Chine (1). Après tant d'épreuves et de souffrances, rentré seul à son foyer, d'où il était parti avec de nombreux compagnons, voici en quels termes modestes et dignes, Fa-Hian appréciait son héroïque dévouement : « En récapitulant ce que j'ai « éprouvé, mon cœur s'émeut involontairement. Les « sueurs qui ont coulé dans mes périls ne sont pas le su- « jet de cette émotion. Ce corps a été conservé par les « sentiments qui m'animaient. C'est mon but qui m'a fait « risquer ma vie dans des pays où l'on n'est pas sûr de sa « conservation, pour obtenir à tout risque ce qui faisait « l'objet de mon espoir (2). »

Hiouen Thsang, qui voyage deux cent vingt ans environ après Fa-Hian, est beaucoup plus instruit que lui; mais il n'est pas plus courageux. Il recueille beaucoup plus de matériaux; et son récit, que nous ne connaissons encore que d'après l'analyse de deux de ses disciples, est une mine inappréciable de renseignements de tout genre sur le Bouddhisme indien au VII^e^ siècle, ainsi que j'aurai

(1) M. Landresse, préface au *Foe Koue Ki*, de M. A. Rémusat, p. 40.

(2 *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. XL, p. 363.

prochainement l'occasion de le faire voir; mais il n'apporte pas à son entreprise ni plus d'énergie ni plus de ténacité. Il reste seize ans absent depuis son départ de Liang-Tcheou, au nord-ouest de la Chine, en 629, jusqu'à son retour à Si'-an-Fou, en 645. Arrivé dans l'Inde par le pays d'Oïgous, la Dzoungarie, la Transoxane, où dominait dès lors la nation turque, et par l'Hindou Kouch, il commence dans le pays d'Attok et d'Oudyâna, ses explorations saintes. Il visite les parties septentrionales du Penjâb, le Kachemire; et redescendant au sud-est, il parvient à Mathourâ; il parcourt tous les royaumes compris entre le Gange, la Gandak et les montagnes du Népal, Ayodhyâ, Prayâga, Kapilavastou, berceau de Çâkyamouni, Kouçinagara, où il mourut, Bénarès, où il fit ses premières prédications, le Magadha, où il a passé sa vie, et les royaumes situés au nord-est et à l'est du Gange. De là, il revient au sud, parcourt une grande partie de la presqu'île méridionale, sans aller jusqu'à Ceylan, et se dirigeant à l'ouest, il parvient dans le Goudjarat, remonte dans le Moultân, revoit le Magadha, le Penjâb, les montagnes de l'Hindou-Kouch, et rentre dans le nord-ouest de la Chine par les royaumes de Kachgar, de Yarkand et de Khotan, rapportant des reliques et des statues du Bouddha, mais surtout des ouvrages sur toutes les parties de la doctrine bouddhique, au nombre de six cent cinquante-sept (1). »

Les travaux de ces pélerins n'étaient point finis avec leurs pénibles voyages. Rentrés dans la patrie, deux soins nouveaux les occupaient : écrire la relation de leur entre-

(1) Voir l'*Histoire de la vie et des voyages d'Hiouen Thsang*, traduite par M. Stanislas Julien, préface, p. 40 à 67, et dans l'ouvrage, livre VI, p. 293 et suiv.

prise, et traduire les livres qu'ils avaient conquis au prix de tant de fatigues et de périls. Ainsi Hiouen Thsang consacrait les vingt dernières années de sa vie à faire passer dans la langue chinoise les principaux documents qu'il avait recueillis, auprès des plus éminents docteurs du Bouddhisme (1). Quelles nobles existences! quels héroïsmes! que de désintéressement et de foi! Et, quand on pénètre dans le détail des actions, quelle douceur! quelle résignation! quelle simplicité! quelle droiture! Mais aussi quel admirable témoignage pour une doctrine qui, à douze cents ans de distance, peut encore inspirer à ces âmes généreuses tant de confiance, de courage et d'abnégation! Pourtant les principes sur lesquels cette morale repose sont profondément faux; et les erreurs qu'ils renferment sont au moins égales aux vertus qu'ils propagent.

(1) Voir les quatre derniers livres de l'ouvrage précité.

VI.

DE LA MÉTAPHYSIQUE DE ÇÂKYAMOUNI.

On ne saurait douter que Çâkyamouni, bien que songeant par dessus tout à la pratique, ne se soit fait une théorie. Il avait été l'élève des Brahmanes, et la direction toute méditative de son propre génie devait le conduire à rechercher les bases essentielles de sa doctrine. Il n'a point, il est vrai, séparé formellement la métaphysique de la morale; mais de la morale il a dû, par la nécessité même des choses, remonter à des principes plus hauts; et, dans son enseignement, il a joint aux préceptes qu'il donnait sur la discipline de la vie, les axiomes qui justifiaient ces préceptes en les expliquant. De là vient que dès le premier concile, ses disciples firent de la métaphysique sous le nom d'Abhidharma, l'un des recueils, l'une des « trois corbeilles » (tripitaka) entre lesquels on partagea l'ensemble des livres canoniques (1). Ainsi que je l'ai dit (2), Kâçyapa, le plus illustre des auditeurs du maître et des arhats, se chargea de la rédaction de l'Abhidharma, « qui n'avait point été exposé directement par le Boud- « dha, » comme le remarque un commentateur (3), mais

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 35 et 40. Cette division de la Triple corbeille est acceptée par tous les Bouddhistes; voir le *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, p. 101 et 108; et l'Histoire d'*Hiouen Thsang* de M. Stanislas Julien, p. 157.

(2) Voir plus haut, p. 81.

(3) Yaçomitra, auteur d'un commentaire fort important intitulé *Abhidharma koça vyâkyâ*, c'est-à-dire « Commentaire

qui ressortait, au même titre que le Vinaya, de tous les discours qu'il avait prononcés, et dont les Soûtras conservaient le fidèle souvenir.

Abhidharma veut dire en sanscrit : « lois manifestées, la manifestation des lois ou de la loi; » et notre mot de métaphysique y correspond assez exactement, si on le renferme dans les limites de l'orthodoxie bouddhique. L'Abhidharma comprend donc la partie la plus élevée des croyances prêchées par Çâkyamouni; et la supériorité en a été tellement sentie par les peuples bouddhistes, qu'ils l'ont toujours considérée comme la source théorique de tout le reste. Aussi ont-ils appelé l'Abhidharma d'un nom qui marque à la fois leur respect, et l'on pourrait dire leur affection pour lui. Ils l'appellent la Mère (Mâtrikâ; en pâli, Mâtikâ; Youm ou Ma-Mo, en tibétain) (1). Les Bouddhistes de Ceylan prétendent même que l'Abhidharma s'adresse aux dieux et a été révélé en leur faveur, tandis que les Soûtras ont été laissés aux hommes (2).

sur le trésor de la métaphysique. » Le *Trésor de la métaphysique*, *Abhidharma koça*, est de Vasoubandhou, qui vivait dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 41, 563 et suiv.

(1) *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 46 et 48.

(2) *Idem, ibid.*, p. 317, note 2. Une remarque importante qu'il faut faire, c'est que, des trois parties du *Tripitaka*, les édits de Piyadasi ne nomment que le Vinaya et les Soûtras; ils ne parlent pas de l'Abhidharma, ou métaphysique, à moins qu'on ne suppose qu'ils ne le désignent par les gâthâs, ou « stances du Solitaire. » Les gâthâs des Soûtras simples sont en général les axiomes auxquels le Bouddha semble attacher le plus de prix, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 725 et 729.

L'ouvrage qui passe pour renfermer plus particulièrement la métaphysique bouddhique, se nomme la *Pradjnâ pâramitâ*, c'est-à-dire « la Sagesse transcendante. » C'est le premier des neuf dharmas, ou livres canoniques des Népâlais. Il y en a trois rédactions principales : l'une en cent mille articles, l'autre en vingt-cinq mille, et l'autre en huit mille ; les plus développées ne faisant guère qu'ajouter des mots à l'exposition plus concise de l'autre (1). Il faut même dire pour toutes ces rédactions diverses, que, si elles contiennent des conséquences nouvelles, elles ne donnent point un seul principe nouveau, et qu'en définitive, pour connaître la véritable métaphysique de Çâkyamouni, c'est encore aux Soûtras simples qu'il convient de puiser, en ce qu'ils sont beaucoup plus voisins de la prédication (2).

On doit s'attendre à trouver dans la métaphysique de Çâkyamouni, comme dans sa morale, plus d'axiomes que de démonstrations, plus de croyances données pour

(1) M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 455.

(2) Selon toute apparence, la *Pradjnâ pâramitâ* ne fut composée que trois ou quatre cents ans après le Bouddha. Elle servait de texte aux doctrines de l'école des Madhyamikas, fondée par le fameux Nâgârdjouna cent cinquante ans environ avant notre ère. M. E. Burnouf a donné un spécimen de la rédaction en huit mille articles, qu'il avait traduite presque entière, et qu'il avait comparée avec la rédaction en cent mille articles. Cette comparaison, exacte autant que possible, ne lui avait offert aucune différence de doctrine, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 465. Si l'on en croit la tradition tibétaine, la *Pradjnâ pâramitâ* aurait été exposée par Çâkyamouni lui-même, seize ans après qu'il était devenu Bouddha, c'est-à-dire à l'âge de cinquante et un ans à peu près.

des dogmes que de développements systématiques et réguliers. Mais il faut toujours se rappeler que nous avons à faire à l'Inde, et que nous ne sommes ni dans la Grèce ni dans l'Europe moderne. Les doctrines n'en sont pas moins graves ; mais la forme sous laquelle elles s'expriment n'a rien de scientifique, même quand on essaie, ce qui est assez rare, de lui donner quelque rigueur.

La première et la plus inébranlable théorie de la métaphysique du Bouddhisme, empruntée d'ailleurs au Brahmanisme, c'est celle de la transmigration. L'homme a fourni une multitude d'existences les plus diverses, avant de vivre de la vie qu'il mène ici-bas. S'il n'y applique ses efforts les plus sérieux, il court risque d'en fournir une multitude plus grande encore ; et son attention la plus constante et la plus inquiète doit être de se soustraire à la loi fatale que la naissance lui impose. La vie n'est qu'un long tissu de douleurs et de misères ; le salut consiste à n'y jamais rentrer. Telle est, dans le monde indien tout entier, dans quelque partie qu'on le considère, à quelque époque qu'on le prenne, la croyance déplorable que chacun partage, et que professent les Brahmanes et les Bouddhistes de toutes les écoles, de toutes les sectes, de toutes les nuances, de tous les temps. Le Bouddha subit cette opinion commune, contre laquelle il ne semble à personne qu'il puisse s'élever la moindre protestation ; et sa seule originalité sous ce rapport ne consiste que dans le moyen nouveau de libération qu'il offre à ses adeptes. Mais le principe lui-même, il l'accepte ; il ne le discute pas. Je jugerai plus tard la valeur de ce principe, ou plutôt les conséquences désastreuses qu'il a eues chez tous les peuples qui l'ont adopté. Pour le moment, je me borne à signaler sa domination toute puissante et absolument incontestée. J'ai fait voir en traitant des Védas, que

cette doctrine monstrueuse ne s'y trouvait pas (1), et j'ai fait de ce silence un éloge pour l'orthodoxie védique. Elle est de l'invention des Brahmanes, et elle doit remonter jusqu'à l'origine de la société et de la religion qu'ils ont fondées. Çâkyamouni ne se distingue donc en rien quand il l'adopte.

Mais jusqu'où s'étend cette idée de la transmigration? L'homme, après avoir perdu la forme qu'il a dans cette vie, reprend-il seulement une forme humaine? Peut-il indifféremment reprendre une forme supérieure? ou reprendre, à un échelon plus bas, une forme animale? Peut-il même descendre encore au-dessous de l'animal et s'abaisser, selon ses actions en ce monde, à ces formes où toute vie disparaît et où il ne reste plus que l'existence, avec ses conditions les plus générales et les plus confuses? Pour les Brahmanes orthodoxes, je serais assez embarrassé de répondre à cette question; et dans tout ce que je connais de leur littérature, je ne vois rien qui détermine la limite précise où s'arrêtait pour eux l'idée de la transmigration (2). Quant aux Bouddhistes, la réponse peut être décisive: oui, l'idée de la transmigration s'étend pour le Bouddhisme aussi loin que possible; elle embrasse tout, depuis le Bodhisattva, qui va devenir un Bouddha parfaitement accompli, et depuis l'homme, jusqu'à la matière inerte et morte. L'être peut transmigrer sans aucune exception dans toutes les formes quelles qu'elles soient; et

(1) Voir le *Journal des Savants*, 6e article sur les Védas, cahier de février 1854, p. 113; et cahier d'avril, p. 212.

(2) Pour la transmigration dans le système de Kapila, voir mon *Premier mémoire sur le Sânkhya*, mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, t. VIII, p. 455 et suiv.

suivant les actes qu'il aura commis, bons ou mauvais, il passera depuis les plus hautes jusqu'aux plus infimes (1). Les textes sont si nombreux et si positifs, qu'il n'y a pas lieu au plus léger doute, quelque extravagante que cette idée puisse nous paraître.

On se rappelle que, selon la légende du *Lalitavistara*, le Bodhisattva entre dans le sein de sa mère sous la forme d'un jeune éléphant blanc armé de six défenses (2); et, sur le point de devenir Bouddha parfaitement accompli, il repasse dans sa mémoire les naissances incalculables, les centaines de mille de kotis d'existences qu'il a déjà parcourues, avant d'arriver à celle qui doit être la dernière (3). Dans d'autres légendes, le Bouddha raconte les transformations qu'il a subies lui-même, ou celles qu'ont subies les personnages dont il veut expliquer la prospérité ou les malheurs (4). Hiouen Thsang vit à Bénarès les nombreux et splendides stoûpas élevés dans les lieux où

(1) Il faut donc faire une très-grande différence entre la transmigration et la métempsychose telle que l'entendaient les Pythagoriciens, et qu'ils bornaient, selon toute apparence, à la série animale; c'est du moins l'opinion du plus récent historien de la philosophie, M. Henri Ritter. Voir son *Histoire de la philosophie ancienne*, t. Ier, p. 360 de la traduction française de M. J. Tissot. Il faut voir aussi ce qu'en dit Aristote, *Traité de l'âme*, liv. Ier, ch. III, § 23, p. 134 de ma traduction.

(2) Voir plus haut, t. XXX, p. 13; *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. VI, p. 61.

(3) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXII, p. 330.

(4) Voir les Légendes de Samgha-Rakshita, d'Açoka, du Concile, et plusieurs autres, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 334, 425 et 435.

le Bouddha avait pris, pendant ses diverses existences, la forme d'un éléphant, d'un oiseau, d'un cerf, etc. (1). Les *Djâthakas* singhalais, au nombre de cinq cent cinquante, contiennent le récit d'autant de naissances du Bodhisattva ; et les Singhalais ont été même fort modérés en se bornant à ce nombre; car c'est une croyance reçue généralement que le Bouddha a parcouru toutes les existences de la terre, de la mer et de l'air, ainsi que toutes les conditions de la vie humaine ; il a même été arbre et plante (2), si l'on en croit le Bouddhisme chinois.

Dans une légende fort intéressante par les détails qu'elle donne sur la vie intérieure des religieux dans les vihâras, celle de Samgha-Rakshita, la transmigration a lieu, dit-on, sous la forme d'un mur, d'une colonne, d'un arbre, d'une fleur, d'un fruit, d'une corde, d'un balai, d'un vase, d'un mortier, d'un chaudron, etc. « Quelle « est l'action dont ces métamorphoses sont la consé- « quence ? demande Samgha-Rakshita ; » Bhagavat lui répond : « Les êtres que tu as vus sous la forme d'un mur « ont été des auditeurs de Kâçyapa (un ancien Bouddha); « ils ont sali de leur morve et de leur salive le mur de la « salle de l'assemblée; le résultat de cette action est « qu'ils ont été changés en murs. Ceux que tu as vus « sous la forme de colonnes ont été changés pour la

(1) *Histoire de la vie et des voyages d'Hiouen Thsang*, de M. Stanislas Julien, p. 134.

(2) Voir le *Foe Koue Ki* de M. Abel Rémusat, et une note très-curieuse de M. Landresse sur les Djâtakas singhalais. Upham en a donné la liste, *Sacred and historical Books of Ceylon*, t. III, p. 269. M. E. Burnouf avait traduit quelques-uns des plus importants.

« même raison ; ceux que tu as vus sous la forme d'arbres, « de feuilles, de fleurs et de fruits, ont revêtu cette forme « parce qu'ils ont joui jadis, dans un intérêt tout person- « nel, des fleurs et des fruits de l'assemblée. Un autre, « qui s'est servi avec le même égoïsme de la corde de « l'assemblée, a été changé en corde ; un autre, pour « n'avoir pas fait un meilleur usage du balai de l'assem- « blée, a été métamorphosé en balai ; un novice, qui « venait de nettoyer les coupes de l'assemblée, eut la « dureté de refuser à boire à des religieux étrangers fati- « gués d'une longue route, il a été changé en coupe ; ce- « lui que tu as vu sous la forme d'un mortier est un Stha- « vira qui demanda jadis à un novice, avec des paro- « les grossières, un instrument de ce genre, etc. (1). »

Ainsi, l'on n'en peut douter : le système de la transmigration va pour les Bouddhistes jusqu'à cette exagération monstrueuse où la personnalité humaine, méconnue et détruite, se confond avec les choses les plus viles de ce monde.

Mais poursuivons.

La cause unique de ces transformations, c'est la conduite qu'on a tenue dans une existence antérieure ; on est récompensé ou puni selon ses vertus et ses vices. Mais de quelle manière a commencé cette longue série d'épreuves ? Pourquoi l'homme y est-il soumis ? Quelle a été l'origine de cette succession sans fin de causes et d'effets ? C'est là, ce semble, une question fondamentale dans le

(1) Légende de Samgha-Rakshita, du Divya avadâna, *Introd. à l'hist. du Boudh. ind.*, de M. E. Burnouf p. 328, et dans l'analyse du *Doul-va* tibétain, de Csoma de Kœrös, *Asiat. Resear.*, t. XX, p. 55.

système bouddhique lui-même ; mais, chose étrange, Çâkyamouni ne paraît pas l'avoir jamais soulevée, et le Bouddhisme tout entier après lui ne l'a pas traitée davantage. Est-ce oubli ? c'est peu probable. Est-ce prudence ? Et, sur un problème si obscur, le Bouddha s'est-il dit qu'il valait mieux garder le silence ? Ce qui est certain, c'est que nulle part, dans les Soûtras, on ne trouve même un essai de solution, pas un mot, pas une théorie, pas une discussion. Tout ce qu'on peut inférer de quelques passages très-rares, c'est que le Bouddha, selon toute apparence, a cru à l'éternité des êtres, je n'ose pas dire des âmes, et que, pour lui, les maux qu'il venait guérir, la naissance, la vieillesse, la maladie et la mort, s'ils pouvaient cesser par le Nirvâna, étaient pourtant sans commencement (1). L'univers est créé par les œuvres de ses habitants ; il en est l'effet ; et si, par impossible, comme le dit M. E. Burnouf d'après les Soûtras bouddhiques, il n'y avait pas de coupables, il n'y aurait pas d'enfers ni de lieux de châtiment (2).

Le Bouddha, malgré la science sans bornes qu'il possède, ne veut donc pas expliquer les choses de cet univers en remontant jusqu'aux ténèbres de leur origine. Il les prend, en quelque sorte, telles qu'il les trouve, sans leur demander d'où elles viennent ; et comme la vie, sous quel-

(1) Les seuls passages un peu décisifs que je puisse citer à ce point de vue sont celui du *Lalitavistara*, *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXII, p. 337, et celui de l'*Abhidharma koça vyâkhyâ*, de Yaçomitra, commentateur du VI^e^ ou VII^e^ siècle de notre ère, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 573.

(2) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 835.

que aspect qu'il la regarde, ne lui semble que « une « grande masse de maux, » voici comment il la comprend :

Douze conditions, tour à tour effets et causes les unes des autres, s'enchaînent mutuellement pour produire la vie. A commencer par la triste fin qui la termine, la vieillesse avec la mort (djâramarana) ne serait pas sans la naissance ; en d'autres termes, si l'homme ne naissait pas, il ne pourrait ni vieillir ni mourir. La mort est donc un effet dont la naissance est la cause. La naissance (djâti) est elle-même un effet, et elle ne serait pas sans l'existence. Cette idée, tout étrange qu'elle peut nous paraître, est très-conséquente dans le système bouddhique qui croit à l'éternité des êtres. On existe longtemps avant de naître ; et la naissance, sous quelque forme qu'elle se présente (humidité, œuf, matrice ou métamorphose, pour les Bouddhistes comme pour les Brahmanes), n'est qu'un effet de l'existence qui l'a précédée ; car, sans l'existence (bhava), la naissance ne serait pas possible. Mais il ne s'agit point ici de l'existence dans son acception générale et vague ; c'est l'existence avec toutes les modifications qu'y ont apportées les épreuves antérieures ; c'est l'état moral de l'être, selon toutes les actions qu'il a successivement accumulées, vertueuses et vicieuses, dans la durée infinie des âges. Ainsi, l'existence détermine la naissance ; et, suivant ce qu'on a été précédemment, on renaît dans une condition différente, ou plus haute, ou plus basse.

L'existence a pour cause l'attachement (oupâdâna) (1).

(1) Ce terme d'oupâdâna est fort difficile. M. E. Burnouf le rend d'ordinaire, ainsi que M. Foucaux, par « conception. » Je n'ai pas cru devoir adopter cette traduction qui me semble in-

Sans l'attachement aux choses, l'être ne revêtirait pas, ne prendrait pas un certain état moral qui le mène à renaître de nouveau. L'attachement est, en quelque sorte, une chute qui le fait retomber sous la loi fatale de la transmigration. L'attachement, cause de l'existence, n'est lui-même qu'un effet; ce qui le cause, c'est le désir (trîchnâ, mot à mot la soif). Le désir est cet insatiable besoin de rechercher ce qui nous plaît, et de fuir ce qui est désagréable. Il a pour cause la sensation (védanâ), qui nous fait percevoir et connaître les choses, et qui nous indique leurs qualités, dont nous sommes affectés au physique et au moral. La sensation, cause du désir, a pour cause le contact (sparça). Il faut que les choses nous touchent, soit à l'extérieur, soit à l'intérieur, pour que nous les sentions; et c'est ainsi qu'on peut dire que les Bouddhistes font de la sensation la source unique de la connaissance. Mais, comme parmi les sens, ils comprennent aussi le sens intime, ou manas, leur doctrine n'est pas aussi matérialiste qu'on pourrait d'abord le croire. Le contact, cause de la sensation, est l'effet, à son tour, des six places ou six siéges des qualités sensibles et des sens. Ces six siéges (shadâyatanas) sont la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, auxquels il faut joindre le manas ou le cœur, qui comprend aussi ce que nous appellerions les sentiments moraux.

terrompre la suite des idées. Parfois aussi M. Burnouf le rend par « prise, caption, adhérence, attachement. » J'ai préféré ce dernier mot comme beaucoup plus clair; voir l'*Introduction à l'hist. de Bouddh. ind.*, p. 494; *Lotus de la bonne loi*, p. 109, 531 et suiv.; *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, p. 331 et 395; *Foe Koue Ki* de M. A. Rémusat, ch. xxxi, p. 287, avec les notes de M. Klaproth.

Voilà déjà huit des douze conditions qui produisent la vie, se liant entre elles par les rapports de causes à effets. Il en reste encore quatre autres pour terminer cette évolution complète qui, suivant le Bouddha, embrasse et explique la destinée humaine tout entière.

Les six siéges des sens et des objets sensibles ont pour cause le nom et la forme (nâmaroûpa, en un seul mot, comme plus haut djâramarana, la vieillesse et la mort). Sans le nom, sans la forme, les objets seraient indistincts; ils seraient pour nos sens, tant ceux du dehors, que ceux du dedans, comme s'ils n'étaient pas; ils entrent en contact avec nous d'abord par la forme matérielle qu'ils revêtent, et ensuite par le nom qui les désigne et les rappelle au manas, à l'esprit. Le nom et la forme que les Bouddhistes confondent en une notion unique, sont donc ce qui rend les objets perceptibles; et c'est ainsi qu'ils sont la cause des sens. Mais le nom et la forme ne sont, eux non plus, que des effets. Ils ont pour cause la connaissance ou la conscience (vidjnâna), qui distingue les objets les uns des autres et leur attribue à chacun, et le nom qui les représente et les qualités qui leur sont propres. La conscience est la dixième cause. Les concepts (samskaras) sont la onzième; ils composent les idées qui apparaissent à l'imagination; ce sont les illusions qu'elle se forge et qui lui servent à constituer l'univers factice qu'elle se crée. Enfin la douzième et dernière cause, c'est l'ignorance (avidyâ) qui consiste tout entière à regarder comme durable ce qui n'est que passager, à croire permanent ce qui nous échappe et s'écoule, en un mot, à donner à ce monde une réalité qu'il n'a pas.

Tel est l'Enchaînement mutuel des causes; et cette théorie, jointe à celle des Quatre vérités sublimes, forme

le fond le plus ancien et le plus authentique de la doctrine du Bouddha (1).

C'est dans le *Lalitavistara* qu'il faut voir toute l'importance que Çâkyamounî lui donne. Quand il l'a découverte à Bodhimanda, il croit avoir découvert enfin le secret du monde. Il peut sauver les êtres en la leur enseignant; c'est parce qu'il l'a comprise, après les plus longues méditations soutenues des plus terribles austérités, qu'il se croit et qu'il est devenu le Bouddha parfaitement accompli. Tant qu'il n'a pas saisi le lien mystérieux qui enchaîne ce tissu de causes et d'effets, il ignore la Loi et le chemin du salut. Une fois qu'il en a démêlé la trame, il est en possession de la vérité qui éclaire et qui délivre les créatures (2). Il connaît la route du Nirvâna, qu'il peut désormais atteindre lui-même et faire atteindre aux autres êtres.

Les Bouddhistes, en général, et surtout ceux du nord et du sud ont cette théorie des causes et des effets en grande vénération; des Soûtras entiers, sans parler de leurs commentaires, sont consacrés à l'exposer dans tous ses détails avec une prolixité que rien ne peut ni épuiser ni fatiguer (3). Le Pratîtya samoutpâda, comme on l'appelle, est pour les disciples, comme pour le maître, la

(1) Cette théorie prend en sanscrit le nom très-célèbre de Pratîtya samoutpâda, c'est-à-dire « la production connexe des causes réciproques. » Voir le *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 11, 109, 332 et 530.

(2) *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, ch. XXII, p. 331 et suiv.; M. E. Burnouf a traduit aussi ce morceau capital du Lalitavistara dans son *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 486 et suiv.

(3) C'est ainsi que le Soûtta pâli, le Mahânidâna soûtta, le

clef de la destinée humaine; et tant qu'on ne la tient pas, on ne sait rien de l'organisation et du jeu de l'univers; car il faut bien le remarquer, par la croyance de la transmigration, l'homme n'est plus un être à part; il est mêlé à tout; et ce qui explique sa nature, explique du même coup la nature entière et l'ordre universel des choses.

Nous venons de parcourir la série des effets et des causes, en remontant de l'état actuel de l'être à son état primitif. De la vieillesse et de la mort nous sommes arrivés par douze degrés successifs jusqu'à l'ignorance, qui, à un certain point de vue, peut se confondre avec le non-être; car l'objet de l'erreur n'existe pas; et s'il était, on ne se tromperait pas en croyant à son existence. Mais au lieu de remonter la série, on peut la descendre, et prendre l'ignorance pour point de départ, au lieu de la prendre pour terme et pour but. On renverse alors l'enchaînement des causes et des effets, qui d'ailleurs n'en restent pas moins unis; et l'on commence par où l'on finissait d'abord. Ainsi, de l'ignorance ou du néant, viennent les concepts qui en sont l'effet; des concepts vient la conscience; de la conscience, le nom et la forme; du nom et de la forme, les six siéges des sens; des six siéges des sens, le contact; du contact, la sensation; de la sensation, le désir; du désir, l'attachement; de l'attachement, l'existence; de l'existence, la naissance; de la naissance enfin, la vieillesse et la mort. Cet ordre inverse est celui qu'adopte la Pradjnâ pâramitâ (1) et que suivent

Soûtra des grandes causes, n'a pas d'autre objet. M. E. Burnouf l'a traduit tout entier, *Lotus de la bonne loi*, p. 534 et suiv., Appendice n° VI.

(1) On peut voir le morceau de la *Pradjnâ pâramitâ*, qu'a

aussi quelquefois les Singhalais (1). Ce n'est pas la méthode, il est vrai, qu'a recommandée le Bouddha, par son exemple, à Bodhimanda; mais elle est peut-être plus conforme à l'esprit général du Bouddhisme primitif, qui, sans nier précisément la réalité des choses, comme le fit plus tard la Pradjnâ pâramitâ, ne croit point cependant à la permanence d'aucun de leurs éléments, et qui ne trouve d'immutabilité que dans le vide ou le néant.

Non pas que je veuille accuser le Bouddha des excès de scepticisme où la plupart de ses adhérents se sont laissé emporter; mais jusqu'à certain point il en est responsable, parce que c'est lui qui en a déposé le germe dans ses doctrines principales. On ne peut douter qu'il n'ait admis des axiomes analogues à ceux que lui prêtent quelques Soûtras; et qu'il n'ait, par exemple, soutenu ceux-ci : « Tout phénomène est vide; aucun phénomène n'a

traduit M. E. Burnouf, dans son *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 465 et suiv.

(1) Clough, *Singhal. Dictionnary*, t. II, p. 435. Dans le *Mahânidâna soutta* singhalais, on donne, tour à tour, les deux énumérations dans l'ordre direct et dans l'ordre renversé. Dans le *Lotus de la bonne loi*, ch. VII, stance 74, le Tathâgata commence son enseignement par l'ignorance. Il faut ajouter qu'au lieu d'énumérer les douze nidânas ou causes selon l'idée de leur production, on les énumère aussi selon l'idée de leur destruction; et l'on se demande, par exemple : Quelle est la chose qui n'existant pas, fait que la vieillesse et la mort n'existent pas? C'est la naissance. Quelle est la chose qui n'existant pas, fait que la naissance n'existe pas? etc., etc. Puis l'on descend et l'on remonte à son gré la série de destruction, comme on a remonté ou descendu celle de la production. Voir le morceau du *Lalitavistara*, cité plus haut.

« de substance propre (1). Toute substance est vide (2). « Au dedans est le vide; au dehors est le vide (3). La « personnalité elle-même est sans substance (4). Tout « composé est périssable; et comme l'éclair dans le ciel, « il ne dure pas longtemps (5). » Il est encore très-probable que voulant condenser tout son système en un seul axiome qui le résumât, c'est lui qui a dit : « Cela est pas- « sager; cela est misère; cela est vide (6), » faisant de cette connaissance de la mobilité des choses, des maux de la vie et du néant, la science supérieure qui renfermait et remplaçait toutes les autres, la triple science (trividyâ) qui suffit à éclairer et à sauver l'homme. Enfin on peut même croire sans injustice que le Bouddha fit de la sensibilité la source unique et absolue de toute information pour l'intelligence; et que le grossier sensualisme de ses disciples, avec les conséquences sceptiques qu'il

(1) Ce premier principe est dans la *Pradjnâ pâramitâ;* mais le second qui est identique se trouve dans le *Lalitavistara;* voir l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 462, et le *Rgya tch'er rol pa,* de M. E. Foucaux, t. II, ch. xxi, p. 324.

(2) *Idem, ibid.*

(3) *Idem, ibid.*

(4) *Idem, ibid.*, p. 295; et dans la *Pradjnâ pâramitâ, Introd. à l'hist. du Bouddh., ind.*, de M. E. Burnouf, p. 477. *La Pradjnâ pâramitâ* va même plus loin, et elle affirme que le nom même du Bouddha n'est qu'un mot, *Ibid.*, p. 461 et 483.

(5) *Rgya tch'er rol pa,* de M. Éd. Foucaux, t. II, p. 172; *Soûtra de Mândhâtri, Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 84 et 462.

(6) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 372, et *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 202 et 462.

entraîne, lui est imputable, sans qu'il l'ait précisément enseigné.

Nous arrivons maintenant à la dernière et à la plus importante des théories du Bouddhisme; je veux dire celle du Nirvâna. Le nirvâna, est, on le sait, le but suprême auquel tend le Bouddha; c'est la délivrance à laquelle il convie toutes les créatures; c'est la récompense qu'il promet à la science et à la vertu; en un mot, c'est le salut éternel. Qu'est-ce au juste que le nirvâna? Est-ce une immortalité, plus ou moins déguisée? Est-ce le néant? Est-ce un simple changement d'existence? Est-ce une annihilation absolue? Chose bien singulière et bien remarquable! Çâkyamouni a laissé planer sur l'idée du nirvâna une obscurité presque complète; l'on ne pourrait citer un seul Soûtra où il se soit appliqué à la définir comme tant d'autres idées qui en valent beaucoup moins la peine. Tout au plus va-t-il jusqu'à réfuter les fausses notions qu'on s'en faisait dans le monde des Brahmanes (1) ou Tîrthakaras; mais ces explications négatives, si elles font comprendre dans une certaine mesure ce que n'est pas le nirvâna, ne disent jamais ce qu'il est; et c'est là cependant ce qu'il importe de savoir.

Si l'on s'adresse à l'étymologie du mot, elle apprend assez peu de chose; il se compose de *nir* qui exprime la négation, et du radical *vâ* qui signifie souffler. Le nirvâna est donc l'extinction, c'est-à-dire l'état d'une chose qu'on ne peut plus souffler, qu'on ne peut plus éteindre en soufflant dessus; et de là vient cette comparaison si fréquente dans les livres bouddhiques, d'une lampe qui s'é-

(1) Voir le morceau fort obscur du *Saddharma Langkâvatara* qu'a traduit M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 517 et suiv.

teint et qui ne peut plus se rallumer (1). Mais cette analyse, tout exacte qu'elle est, reste à la surface des choses; et cette expression du nirvâna, ainsi entendue, si elle suffit à représenter une image de la mort, ne nous dit rien de l'état qui la suit, selon le système de Çâkyamouni. Quand le Bouddha meurt à Kouçinagarî, son cousin Anourouddha, qui l'accompagne ainsi qu'Ananda, prononce la stance suivante restée célèbre dans la tradition : « Avec un esprit qui ne faiblissait pas, il a souffert l'ago-« nie de la mort; comme l'extinction d'une lampe, ainsi « a eu lieu l'affranchissement de son intelligence (2). »

M. Eugène Burnouf, dont l'autorité doit être si grande, n'hésite pas. Selon lui, le nirvâna est l'anéantissement complet, non-seulement des éléments matériels de l'existence, mais de plus et surtout du principe pensant. Il a vingt fois exprimé cette grave opinion, soit dans son premier ouvrage l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, soit dans le *Lotus de la bonne loi*, publié à huit ans de distance avec le secours des documents les plus nombreux et les plus décisifs (3). Ses premières études comme

(1) Colebrooke, *Miscel. Essays*, t. I, p. 401 et 402 : E. Burnouf, Appendice sur le mot Nirvâna, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 589.

(2) *Mahâparinibbâna soutta*, le Soûtra du grand Nirvâna complet, en pâli; cité par M. G. Turnour, *Journal of the Asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 1008, et par M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 339.

(3) Je citerai spécialement, dans l'*Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, les passages suivants, p. 83, 153, 155 et surtout p. 521. Dans le *Lotus de la bonne loi*, tout indique que M. E. Burnouf conservait cette première opinion que rien ne paraît avoir ébranlée en lui; voir p. 335.

ses dernières ne lui ont jamais laissé d'incertitude sur ce point capital ; et l'on sait de reste avec quelle exactitude scrupuleuse il examinait toutes les questions, et avec quel jugement à peu près infaillible il les tranchait. A ce témoignage de M. Eugène Burnouf, on peut ajouter le témoignage de tous ceux qui se sont occupés des mêmes matières. MM. Hodgson, Clough, Turnour, Schmidt, Foucaux, sans avoir eu à se prononcer positivement, ne se sont jamais fait, ce semble, une autre idée du nirvâna. Colebrooke, qui n'avait pas pu, il est vrai, pénétrer aussi profondément dans ces recherches alors trop nouvelles, déclare cependant que le nirvâna, tel que les Bouddhistes l'entendent, se confond avec un sommeil éternel (1). Si l'on interroge les rares et incomplètes définitions qu'on peut trouver dans les Soûtras, on arrive à la même conclusion. Presque toujours le nom du nirvâna est suivi d'une épithète qui veut dire : « Où il ne reste plus rien de « l'aggrégation (2); où il ne reste plus rien de l'exis- « tence (3); où il ne reste plus rien absolument (4). » Il faut ajouter que les Brahmanes dans leurs accusations contre les Bouddhistes, leur font surtout un grief « de « croire à une destruction complète ; » et il les flétrissent

(1) Colebrooke, *Miscellaneous essays*, t. I, p. 391, 393, 401 et 402.

(2) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, ch. I, p. 14 et 335, *Mahâparinibbâna soutta* dans le *Dîghanikâya*, et *Thoûpavamsa*, *id.*, *ibid.*

(3) *Soûtra de Mândhâtri*, dans le *Divya âvadâna*, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, de M. E. Burnouf, p. 83.

(4) *Kevaddha soutta*, dans le *Dîgha nikâya*, cité par M. E. Burnouf, dans le *Lotus de la bonne loi*, p. 515.

des surnoms de Sarvavainâçikas et de Nâstikâs, qui ne signifient pas autre chose (1), et que les Bouddhistes eux-mêmes adoptent loin de le repousser,

Ainsi l'étymologie, les philologues contemporains les plus éclairés, les textes eux-mêmes, et enfin les critiques des adversaires du Bouddhisme, tout se réunit pour démontrer que le nirvâna n'est au fond que l'anéantissement définitif et absolu de tous les éléments qui composent l'existence. Pour ma part, je me range à cet avis ; et sans parler des considérations qui précèdent, en voici une dont on n'a peut-être pas tenu assez de compte et qui me décide ; c'est la théorie du dhyâna ou de la contemplation, qu'on peut appeler en quelque sorte la méthode et la pratique du nirvâna (2).

Dans une foule de passages empruntés aux Soûtras de tout ordre, on distingue entre le nirvâna complet, le grand nirvâna complet, et le nirvâna simplement dit. Le nirvâna complet est celui qui suit la mort, quand on a su d'ailleurs s'y préparer par la foi, la vertu et la science, tandis que le simple nirvâna peut être acquis même durant cette vie, en adoptant certains procédés que le Boud-

(1) Colebrooke, *Miscell. essays*, t. I, p. 379, 391 et 393. La seconde branche de l'école des Svâbhâvikas déclare formellement qu'elle croit à l'anéantissement, tandis que l'autre branche croit à la persistance de la personnalité affranchie; voir M. Hodgson, *Asiat. Resear.*, t. XVI, p. 437, et M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, p. 441.

(2) Voir l'Appendice n° XIII, spécial au dhyâna, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 800. Parfois le nirvâna n'est que « l'extinction de l'incendie du vice, » comme dans le *Djina alamkara*, *pâli*, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 332.

dhisme enseigne et dont le Bouddha lui-même avait donné l'exemple. Ainsi dans le *Lotus de la bonne loi*, des Sthaviras s'approchent de Bhagavat pour lui soumettre leurs doutes; et ils lui avouent leur faiblesse et leur vanité en ces termes : « Épuisés par l'âge, nous nous disons : « Nous avons obtenu le nirvâna; nous nous imaginons « être arrivés au nirvâna, parce que nous sommes acca- « blés par l'âge et par les maladies (1). » Dans d'autres passages plus clairs encore, s'il est possible, il est dit : « Les hommes qui vivent avec la connaissance de la Loi « exempte d'imperfection, ont atteint le nirvâna (2). Ce- « lui qui fait usage du véhicule des Çrâvakas a atteint le « nirvâna (3). Les Çrâvakas se figurent qu'ils ont atteint « le Nirvâna; mais le Djina leur dit : Ce n'est là qu'un « lieu de repos; ce n'est pas le nirvâna (4). »

Le nirvâna est donc jusqu'à un certain point compatible avec la vie, dans les croyances bouddhiques; et on peut le conquérir même avant d'être mort, bien que ce ne soit pas encore là le nirvâna véritable. Le procédé pour atteindre à ce nirvâna incomplet, gage de celui qui le suit en restant éternel, c'est le dhyâna ou la contemplation, et, pour parler plus nettement, c'est l'extase. Le dhyâna a quatre degrés qui se succèdent dans un ordre régulier, et il joue un grand rôle dans les circonstances les plus importantes de la vie du Bouddha. Dans le Village de l'agriculture, sous l'ombre du djambou, quand sa famille, effrayée de son absence, le cherche en vain, le jeune Siddhârtha est occupé à passer par les quatre méditations

(1) *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 63.
(2) *Idem, ibid.*, p. 80, stance 30.
(3) *Idem, ibid.*, p. 86.
(4) *Idem, ibid.*, p. 88, stance 71.

qu'il connaît déjà (1). A Bodhimanda, quand Çâkyamouni a vaincu le démon, il se prépare à sauver le monde en devenant Bouddha par les quatre méditations (2). A Kouçinagarî, quand le Bouddha va mourir, il franchit une première fois les quatre degrés du dhyâna; et il expire dans un nouvel effort avant d'avoir atteint le quatrième (3).

Quels sont donc les quatre degrés du dhyâna ou de la contemplation? Les voici, tels que les donnent les Soûtras de Népâl et ceux de Ceylan, pleinement d'accord sur cette théorie fondamentale. Il est presque inutile d'ajouter que le religieux qui se livre au dhyâna est dans la solitude la plus complète, et que, délivré de tous les soins mondains et à l'abri de tous les troubles qu'ils entraînent, il ne pense qu'au salut éternel, au nirvâna, sur lequel seul sa pensée est désormais fixée.

Le premier degré du dhyâna est le sentiment intime de bonheur qui naît dans l'âme de l'ascète, quand il se dit qu'il est enfin arrivé à distinguer profondément la nature des choses. L'ascète alors est détaché de tout autre désir que celui du nirvâna; il juge et il raisonne encore; mais il est affranchi de toutes les conditions du péché et du vice; et la contemplation du nirvâna, qu'il espère et dont il s'approche, le jette dans une extase qui lui permet de franchir le second degré.

(1) Voir plus haut, p. 33, *Rgya tch'er rol pa*, de M. Ed. Foucaux, t. II, p. 125.

(2) *Idem*, *ibid.*, et *Journal des Savants*, cahier de juillet 1854, p. 411.

(3) M. G. Turnour, *Journal of the asiat. soc. of Bengal*, t. VII, p. 1008, et M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, Appendice n° 13, p. 801.

A ce second pas, la pureté de l'ascète reste la même ; le vice et le péché ne le souillent plus ; mais, en outre, il a mis de côté le jugement et le raisonnement ; et son intelligence, qui ne songe plus aux choses et ne se fixe que sur le nirvâna, ne ressent que le plaisir de la satisfaction intérieure, sans le juger ni même le comprendre.

Au troisième degré, le plaisir de la satisfaction a disparu ; le sage est tombé dans l'indifférence à l'égard même du bonheur qu'éprouvait tout à l'heure encore son intelligence. Tout le plaisir qui lui reste, c'est un vague sentiment du bien-être physique dont tout son corps est inondé. Il n'a point perdu cependant la mémoire des états par lesquels il vient de passser, et il a encore une conscience confuse de lui-même, malgré le détachement à peu près absolu auquel il est arrivé.

Enfin, au quatrième degré, l'ascète ne possède plus ce sentiment de bien-être physique, tout obscur qu'il est ; il a également perdu toute mémoire ; bien plus, il a même perdu le sentiment de son indifférence (1) ; et désormais, libre de tout plaisir et de toute douleur, quel qu'en puisse être l'objet, soit au dehors, soit au dedans,

(1) Sur cette explication du quatrième degré du dhyâna, je suis en désaccord avec les explications qu'en donne M. Eugène Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 806. Selon lui, la mémoire et l'indifférence, au lieu d'être détruites à ce degré suprême, sont au contraire perfectionnées ; mais je ne puis comprendre en ce sens le mot de *viçouddham*, dont se sert le texte sanskrit. Ce mot signifie « purifié » plutôt que « perfectionné » et je pense qu'en effet il faut qu'au quatrième degré l'ascète soit pur de toute mémoire et même de toute indifférence pour que ce degré se distingue du troisième et qu'il soit le plus élevé de tous.

il est parvenu à l'impassibilité, aussi voisine du nirvâna qu'elle peut l'être durant cette vie (1). D'ailleurs cette impassibilité absolue n'empêche pas l'ascète d'acquérir en ce moment même l'omniscience et la puissance magique, contradiction flagrante dont les Bouddhistes ne s'inquiètent pas plus que de tant d'autres.

Tels sont les quatre degrés du dhyâna, d'après toutes les autorités bouddhiques. Ils n'ont rien qui puisse surprendre ceux qui ont étudié le mysticisme, et qui savent par quelles éliminations successives on réduit l'âme à ce néant passager qu'on appelle l'extase. Les mystiques d'Alexandrie, ceux du moyen-âge et de la renaissance, ont connu, comme les Bouddhistes et les Brahmanes, ces élaborations intérieures de l'âme luttant contre elle-même pour arriver enfin à détruire momentanément toutes ses puissances. Plotin, Gerson, sainte Thérèse croient par là s'unir à Dieu lui-même et se confondre avec lui (2). Les Bouddhistes n'ont pas cette prétention, puisqu'ils ne connaissent point de Dieu, et que, dans tout le système de Çâkyamouni, cette grande idée de l'être infini n'apparaît pas un seul instant.

On voit maintenant ce qu'est pour les Bouddhistes le dhyâna, route et conquête préliminaire du nirvâna. Mais, comme si la pensée n'était pas assez claire, le Bouddhisme ajoute aux quatre degrés du dhyâna, tel que nous venons de les énoncer, quatre autres degrés supérieurs, ou si l'on

(1) Pour cette théorie du dhyâna, il faut consulter surtout le *Lalitavistara*, le *Sâmanna phala soutta*, pâli, et le mémoire spécial qu'a consacré à cette question M. E. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, Appendice n° XIII, p. 800 et suiv.

(2) Voir mon rapport sur l'*École d'Alexandrie*, préface, p. 44 et suiv.

veut, correspondants : ce sont les quatre régions du monde sans formes. L'ascète qui a franchi courageusement les quatre premiers pas en est récompensé en entrant dans les régions de l'infinité en espace ; de là il monte un degré nouveau, dans la région de l'infinité en intelligence. Parvenu à cette hauteur, il atteint une troisième région, celle où il n'existe rien. Mais, comme dans ce néant et ces ténèbres, on pourrait supposer qu'il reste du moins encore une idée qui représente à l'ascète le néant même où il se plonge, il faut un dernier et suprême effort, et l'on entre dans la quatrième région du monde sans formes, où il n'y a plus ni idées, ni même une idée de l'absence d'idées (1).

Je ne sais si je me trompe; mais il me semble que la doctrine du dhyâna est un commentaire décisif de celle du nirvâna; et que si, par cet état transitoire de l'extase, c'est déjà un néant transitoire comme elle et anticipé que l'on poursuit, on ne peut chercher dans le nirvâna lui-même qu'un néant éternel et définitif. Si ce n'est pas là le véritable sens qu'il faut donner au nirvâna des Bouddhistes,

(1) Voir, pour les quatre régions du monde sans formes, le *Sagguîti soutta*, pâli, dont M. E. Burnouf a traduit le passage le plus important, *Lotus de la bonne loi*, p. 814. M. Abel Rémusat a été le premier qui se soit occupé de ces obscures théories, bien plus difficiles encore à comprendre au travers des traductions chinoises. On peut remarquer en outre que, dans la théorie des sept places de l'intelligence, la dernière et la plus haute est celle « où il n'existe absolument rien ; » (*Mahânidâna Soutta*, pâli, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 542), et que le parfait affranchissement des religieux dans la théorie des Huit affranchissements est « l'anéantissement des idées et des sensations. » *Idem*, *ibid.*, p. 543 et 824.

qu'on dise alors quel est positivement celui qu'il y faut attacher. Le Bouddhisme n'a pas de Dieu; il n'a pas même la notion confuse et vague de l'esprit universel, dans lequel, selon la doctrine orthodoxe du Brahmanisme et du Sânkhya, va se perdre l'âme humaine. Il n'admet pas non plus de nature proprement dite; et il ne fait point cette distinction profonde de l'esprit et du monde matériel, qui est le système et la gloire de Kapila; enfin il confond l'homme avec tout ce qui l'entoure, tout en lui prêchant la vertu. Il ne peut donc réunir l'âme humaine, qu'il ne nomme même pas, ni à Dieu qu'il ignore (1), ni à la nature qu'il ne connaît pas davantage. Il ne lui reste qu'un parti à prendre, c'est de l'anéantir; et pour être bien assuré qu'elle ne reparaîtra point sous une forme quelconque, dans ce monde qu'il a maudit comme le séjour de l'illusion et de la douleur, il en détruit tous les éléments, ainsi qu'il a bien soin de le répéter mille fois lui-même. Que veut-on de plus? Si ce n'est pas là le néant, qu'est-ce donc que le nirvâna?

Je reconnais tout ce qu'il y a de grave dans une telle affirmation; oui, je l'avoue; quand on pense que le Bouddhisme compte aujourdhui sur la surface du globe tant de sectateurs, et qu'il est la croyance du tiers de l'humanité, expliquer le nirvâna comme je le fais, c'est dire que le tiers à peu près de nos semblables adorent le néant et ne placent qu'en lui leur espoir contre les maux de l'existence. C'est une foi hideuse, sans doute, mais ce n'est pas calomnier le Bouddhisme que de la lui imputer; et l'histoire se manquerait à elle-même en reculant de-

(1) Voir un passage décisif dans le *Tévidjdja soutta*, du Digha nikâya, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 494.

vant cette vérité déplorable, qui jette d'ailleurs tant de jour sur les destinées du monde asiatique.

On le voit donc : la morale et la métaphysique de Çâkyamouni se résument en quelques théories fort simples, quoique très-fausses : les quatres vérites sublimes, la transmigration, l'enchaînement mutuel des causes et le nirvâna, qu'explique le Dhyâna, qui le prépare et le précède. Il ne me reste plus qu'à juger la valeur de ces théories, en rendant justice aux parcelles de vérité qu'elles renferment, et en condamnant sans pitié tant d'erreurs monstrueuses que couvre vainement une grandeur apparente.

VII.

CRITIQUE DU SYSTÈME DE ÇÂKYAMOUNI.

Puisque j'ai à dire beaucoup de mal du Bouddhisme, je préfère commencer par le bien qu'on lui peut justement attribuer et que j'en pense. Ces éloges, tout limités qu'ils devront être, auront du moins ce résultat de tempérer la sévérité du jugement dont ils seront suivis. La condamnation, précédée de cet adoucissement équitable, ne paraîtra point une injustice ni une colère; et après avoir loué les bons côtés de cette grande doctrine, il sera moins pénible d'en blâmer les aberrations et d'en signaler les fatales conséquences.

Voici donc pour la part du bien; je ne veux pas l'exagérer; mais je ne voudrais pas non plus la réduire iniquement.

Ce qui me frappe d'abord dans le Bouddhisme, je ne parle que de celui du fondateur, c'est sa direction toute pratique. Le Bouddha se propose un très-grand objet, qui n'est pas moins que le salut du genre humain, ou même le salut de l'univers; et il marche à son but par les voies les plus directes et les plus faciles. Il est vrai que se donnant pour philosophe, la spéculation, avec ses analyses et ses profondeurs, ne lui serait point interdite; mais les Brahmanes en avaient fait un tel abus, que le réformateur aura cru devoir s'en abstenir. En effet, il faut bien prendre garde, en voulant descendre jusqu'aux principes des choses, de s'enfoncer dans des ténèbres inutiles et de ne parler qu'à une école au lieu de s'adresser à la foule. La philo-

sophie, lors même qu'elle ne prétend point à devenir une religion, ne doit jamais perdre de vue son devoir suprême, qui est de servir l'humanité ; et le philosophe est assez peu digne de ce nom, qui est le seul à se comprendre, et à se sauver par la vérité qu'il découvre. Si cette vérité devait rester un avantage individuel, elle n'aurait point tout son prix ; et comme pour la masse des hommes, la pratique de la morale importe bien plus que les principes sur lesquels elle repose, il faut savoir gré aux chefs des intelligences de les pousser à bien vivre plutôt encore qu'à bien penser. La réforme, avant qu'on ne la tente, peut avoir été précédée et affermie par ces longues études que la science exige ; mais quand le réformateur paraît enfin sur le théâtre du monde, son enseignement, qui n'est désormais qu'une prédication, doit être aussi clair et aussi simple que possible. Il parle au vulgaire et non point aux savants. Il doit conduire les esprits plus encore que les éclairer ; il promulgue des préceptes plus qu'il n'approfondit des théories.

Cependant, tout en voulant convertir et guider la multitude, Çâkyamouni ne cherche point à l'attirer par de grossières séductions. Il ne flatte point bassement ses convoitises naturelles ; et les récompenses qu'il lui promet n'ont rien de terrestre ni de matériel. Loin d'imiter tant de législateurs religieux, il n'annonce à ses adeptes ni conquêtes, ni pouvoir, ni richesse ; il les convie au salut éternel, ou plutôt au néant, qu'il prend pour le salut, par la voie de la vertu, de la science et des austérites (1).

(1) Je ne parle pas du pouvoir magique et des facultés surnaturelles que, dans les doctrines bouddhiques, la science et la vertu confèrent à ceux qui sont parvenus aux degrés supérieurs de la sainteté. Les légendes sont pleines de ces superstitions et

C'est présumer sans doute beaucoup des hommes ; mais ce n'est pas présumer trop. C'est un bonheur d'entendre ces nobles appels à la conscience humaine dans des temps si reculés, et dans des pays que notre civilisation un peu hautaine s'est habituée à trop dédaigner. Nous croyons que ces grandes aspirations n'appartiennent qu'à nous seuls, et nous sommes surpris autant que charmés d'en découvrir ailleurs des traces et des reflets. Dans les Védas et dans la religion qui en était immédiatement sortie, le réformateur ne trouvait rien de pareil (1) ; et ce n'est point là qu'il a puisé des leçons de renoncement et d'abnégation. Mais la philosophie brahmanique s'était élevée plus haut que ce culte égoïste où l'homme ne demande aux dieux que de le faire vivre, en échange des hommages ou plutôt des aliments qu'il leur offre ; elle avait porté ses regards dans les régions supérieures de l'esprit ; et le système de Kapila suffit pour attester qu'en prêchant le salut éternel, Çâkyamouni ne fait point une innovation (2). Tout le monde, dans l'Inde brahmanique, a cette

de ces extravagances, qui sont à l'usage des Brahmanes longtemps avant que le Bouddhisme ne les adopte et les sanctionne à son tour. Voir mon *Premier mémoire sur le Sânkhya*, dans les Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. VIII, p. 198 et 389. Mais je ne crois pas que le Bouddha lui-même ait jamais fait de ces promesses fallacieuses ; il laissait ce charlatanisme et ces jongleries à des adversaires qu'il méprisait.

(1) J'ai essayé, dans mon travail sur les Védas, de faire voir combien la religion qu'ils avaient fondée était étroite et intéressée ; voir le *Journal des Savants*, cahier d'avril 1854, p. 209.

(2) Voir le *Premier mémoire sur le Sânkhya*, Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, tome VIII, p. 377.

préoccupation solennelle ; l'ascète des Çâkyas la partage ; mais il ne la crée pas.

La gloire qui lui est propre, et que nul ne lui dispute, c'est cette charité sans bornes dont son âme paraît embrasée. Le Bouddha ne songe point à s'assurer personnellement le salut et la libération ; il cherche par-dessus tout à sauver les autres êtres ; et c'est pour leur montrer la voie infaillible du Nirvâna qu'il a quitté le séjour de la joie, le Touchita, et qu'il vient subir les hasards et les épreuves d'une dernière existence. Il ne rachète pas les créatures en s'immolant pour elles dans un sacrifice sublime ; il se propose seulement de les instruire par son enseignement et par ses exemples. Il les conduit sur la route ou l'on ne peut plus errer, et il les guide au port d'où l'on ne revient plus. Sans doute l'esprit chrétien connaît des doctrines plus belles et plus hautes ; mais six ou sept siècles avant qu'il ne renouvelle le monde, c'est déjà une bien grande idée que celle d'associer tous les hommes, tous les êtres dans une foi commune, et de les confondre dans un égale estime et dans un égal amour.

Voilà comment le Bouddha a pu dire sans orgueil et sans erreur que « sa loi était une loi de grâce pour tous (1) ; » et comment, sans attaquer le régime odieux et dégradant des castes, il a ruiné cependant ce fondement de la société brahmanique. Il n'a pas vu, je l'avoue, le vrai principe de l'égalité humaine, puisqu'il n'a jamais

(1) Le Bouddha le dit en propres termes, en répondant aux railleries des Brahmanes qui se moquent de lui, quand il convertit Svâgata, le fils d'un marchand tombé dans la plus hideuse misère, *Svâgata Avadâna*, dans le Divya Avadâna, cité par M. E. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddh. ind.*, *p.* 981 : Samantaprâsâdikam mé çâsanam, dit Çâkyamouni.

compris l'égalité morale. Mais s'il n'a pas connu la véritable nature de l'homme, il a su du moins que tous les hommes sont égaux devant la douleur, et qu'ils doivent l'être aussi devant la délivrance. Il veut leur apprendre à s'affranchir pour jamais de la maladie, de la vieillesse et de la mort; et comme tous les êtres sans aucune exception sont exposés à ces maux nécessaires, ils ont tous droit à l'enseignement qui doit les y soustraire en les éclairant. Devant l'identité de la misère, il fait tomber les distinctions sociales, ou plutôt il ne les aperçoit pas; l'esclave est pour lui tout autant que les fils de rois (1). Ce n'est pas à dire qu'il n'ait point déploré les abus et les maux de la société dans laquelle il vivait; mais il a été frappé bien plus encore des maux inséparables de l'humanité même, et c'est à ceux-là qu'il s'est dévoué, parce que les autres en comparaison doivent sembler bien peu de chose. Le Bouddha ne s'est point attaché à guérir la société indienne; il a voulu guérir le genre humain.

Il faut louer cette grandeur et cette généralité de vue. L'homme certainement n'est pas tout entier dans la douleur; et en cela la théorie est fausse; mais il est vrai que tous les hommes y sont plus ou moins soumis, et c'est une entreprise généreuse que de vouloir les en délivrer.

Les moyens qu'emploie le Bouddha pour convertir et purifier les cœurs ne sont pas moins conformes à la dignité humaine : ils sont pleins d'une douceur qui ne se dément point un seul instant dans le maître, et qui subsiste aussi tendre, aussi invincible dans ses disciples les plus éloignés (2). Il ne songe jamais à contraindre les hommes,

(1) Si, parmi les principaux disciples de Çâkyamouni, Kaçyapa était un Brahmane, Oupâli et Kâtyâyana étaient des Çoûdras.

(2) On peut voir toute la biographie d'Hiouen-Thsang dans la traduction de M. Stanislas Julien.

il se borne à les persuader. Il s'accommode même à leur faiblesse; il varie de mille manières les moyens de les toucher; et quand un langage trop direct et trop austère pourrait les rebuter, il a recours aux insinuations plus douces de la parabole. Il choisit les exemples les plus vulgaires, et il se met à la portée de ceux qui l'écoutent par la naïveté des formes dont il revêt ses leçons. Il leur apprend à soulager le poids de leurs fautes par la confession, et à les expier par la sincérité du repentir.

Il va même plus loin. Comme c'est un grand mal déjà que d'avoir à réparer la faute, l'essentiel serait de montrer aux hommes à ne point la commettre. Puisque c'est la vertu qui doit les racheter, il faut faire en sorte de les rendre impeccables; s'ils ne font pas de chute, ils n'auront point à se relever. De là, dans la doctrine de Çâkyamouni, ces préceptes si sages et si positifs, ces défenses toujours si justes et parfois si délicates de certaines actions. C'est une lutte incessante contre le corps et ses passions qu'il entreprend et qu'il conseille : le corps est à ses yeux le seul ennemi de l'homme; et bien qu'il ne donne pas lui-même à sa pensée une expression aussi formelle, son ascétisme n'a pas d'autre objet. Il faut que l'homme dompte le corps; il faut qu'il éteigne les désirs brûlants qui le consument. Si le Bouddha prescrit plus particulièrement aux religieux engagés dans les ordres un célibat absolu, il n'en recommande pas moins à tous les fidèles la chasteté et la pudeur, que le Brahmanisme offensait sans aucune retenue, et dont un instinct secret révèle à tous les hommes l'obligation et le charme.

A ces vertus déjà bien difficiles, il en ajoute d'autres plus difficiles encore et non moins utiles : c'est la patience, c'est la résignation, qui n'exclut point l'énergie à souffrir courageusement des maux inévitables : c'est l'indifférence

et l'héroïsme sous le coup de toutes les infortunes et de toutes les douleurs ; c'est l'humilité surtout, cet autre renoncement aux biens et aux splendeurs du monde, que n'ont point pratiqué seulement les pauvres mendiants, « fils de Çâkya, » mais les rois eux-mêmes au faîte de la toute-puissance. De l'humilité au pardon des offenses, il n'y a pas loin ; et bien que le Bouddha n'en ait pas fait l'un de ses préceptes étroits, sa doctrine tout entière mène à cette tolérance mutuelle dont les hommes en société ont tant besoin. La croyance même de la transmigration l'aidait singulièrement. Devant une insulte, un outrage, une violence, le premier sentiment du Bouddhiste n'est pas de s'emporter. Il ne s'indigne pas, attendu qu'il ne croit pas à l'injustice. Il se dit que dans une existence antérieure il a commis tel péché qui, dans celle-ci, lui attire et lui mérite tel châtiment. Il ne s'en prend qu'à lui seul du malheur qui le frappe ; et au lieu d'accuser son ennemi ou son oppresseur, il n'accuse que lui-même. Loin de penser à se venger, il ne voit qu'une leçon dans les maux qu'il endure, et son unique soin c'est d'éviter désormais la faute qui les a rendus nécessaires, et qui en se renouvelant renouvellerait aussi la punition qui a déjà dû la suivre. Quand le jeune prince Kounâla, dont les légendes racontent la touchante histoire (1), est soumis à un supplice aussi douloureux qu'inique, il pardonne à la marâtre qui le poursuit, il pardonne à un père abusé ; et il ne pense qu'aux fautes passées par lesquelles il a provoqué contre lui-même tant de désastres.

(1) Voir plus haut, page 154, l'histoire du prince Kounâla, fils du fameux roi Açoka, qui régnait sur la plus grande partie de la presqu'île indienne. On se rappelle que ce prince a les yeux arrachés.

Cette résignation qui, dans les faibles, peut si aisément tourner à la peur et à la lâcheté, rend sans doute trop facile aux forts et aux méchants la domination et le despotisme ; sans doute elle favorise la tyrannie dans ces climats qui n'ont jamais connu qu'elle. Mais, entre des mains intelligentes, quel élément d'ordre et de paix sociale ! quel apaisement de toutes ces passions qui troublent trop souvent la concorde et font naître des guerres implacables!

Joignez-y l'horreur du mensonge, ce respect de la parole humaine, cette sainteté du lien qui met les intelligences en communication ; joignez-y cette réprobation de la médisance et même des discours frivoles; joignez-y encore le culte de la famille, la pieuse vénération pour les parents, la considération et l'estime pour les femmes, jugées dignes de tous les honneurs religieux à l'égal des hommes ; et vous serez étonnés que le Bouddhisme, avec tant de vertus sociales, n'ait pu parvenir à fonder, même en Asie, une société ni des gouvernements tolérables. D'abord il a échoué dans l'Inde elle-même où il est né ; et dans les pays où il s'est réfugié, son influence, toute heureuse qu'elle a pu être à certains égards, n'a point prévalu jusqu'à réformer les mœurs politiques de ces peuples. Ils sont restés partout soumis au joug le plus avilissant et le plus arbitraire. Les trop faibles germes déposés par le Bouddha dans sa doctrine, et que développaient quelques rois comme Piyadasi, ne se sont point fécondés ; et aujourd'hui notre civilisation même ne peut leur rendre la vie, en pénétrant dans ces contrées où le Bouddhisme garde encore toute sa vigueur. Il est à craindre que tous nos efforts bienveillants et libéraux ne soient vains contre ces institutions déplorables, qui ont pour elles la sanction des siècles, les habitudes invétérées des peuples, leur indifférence et leurs superstitions incurables. Sans doute, je ne

voudrais pas juger le Bouddhisme tout entier sur ce seul signe ; et il ne faudrait pas le condamner sans autre examen, par cela seul que les sociétés qui le pratiquent sont mal organisées. Mais cependant on peut trouver une mesure des religions dans les institutions sociales qu'elles inspirent ou qu'elles tolèrent ; et certainement l'une des marques les plus éclatantes de la grandeur du christianisme, c'est d'avoir produit ces sociétés et ces gouvernements libres qui marchent chaque jour, sous les yeux et aux applaudissements de l'histoire, à de nouveaux progrès, à une nouvelle perfection. On ne découvre rien de semblable dans les sociétés bouddhiques ; et en fait de politique et de législation, le dogme du Bouddha est resté fort au-dessous du Brahmanisme lui-même. Il a bien pu instruire et sanctifier quelques individus prenant pour modèle et pour appui ce noble idéal de Çâkyamouni ; mais pour les nations, il est resté impuissant plus encore que ses adversaires, et il n'a presque rien pu faire ni pour les constituer, ni pour les régir équitablement.

Il est donc assez probable, rien qu'à une première vue, que le Bouddhisme, malgré ses mérites apparents, renferme des vices cachés qui l'ont rendu stérile ; je vais m'attacher à les découvrir et à les montrer. J'ai fait la part du bien ; il faut en venir maintenant à celle du mal, qui sera beaucoup plus grande.

Toute cette morale a beau afficher le renoncement et l'abnégation ; au fond elle est étroite et intéressée. Elle ne repose que sur une seule idée, qui n'est ni la plus juste ni la plus haute, celle du salut éternel, entendu encore comme les Bouddhistes l'entendent, dans le sens du néant ou Nirvâna. C'est la récompense offerte à tous les efforts de l'homme ; c'est le but suprême de la Loi ; c'est le prix ineffable promis à toutes ses vertus. Sa vie s'ordonne sur

cette fin d'après les enseignements et les exemples du maître ; mais il n'agit jamais qu'en vue de la rémunération qu'il espère. Il éteint toutes les autres convoitises ; mais il garde celle-là ; il dompte tous les autres désirs ; mais il grandit ce désir insatiable de tous ceux qu'il lui sacrifie. Je dis qu'il y a là de quoi fausser la morale tout entière ; et j'attribue sans hésiter à cette préoccupation égoïste de la récompense et à l'idée du Nirvâna presque toutes les fautes du Bouddhisme.

L'homme fait bien sans doute de songer durant toute cette vie que quelque chose doit la suivre. Il fait bien de se régler sur cette conséquence inévitable, quelle qu'elle soit d'ailleurs selon les croyances qu'il adopte ; il fait bien de penser à l'éternité, qui lui peut expliquer à la fois et d'où il vient et où il retourne. En face de cette grande idée, il peut sentir également et toute sa faiblesse et toute sa valeur ; elle peut lui donner la clef de son destin, s'il sait l'interroger avec discrétion et sagesse. Mais il doit se garder de l'abaisser et de la détruire, en n'y voyant et en n'y cherchant qu'une récompense, qui, tout élevée qu'elle peut paraître, n'en devient pas moins un salaire. La pensée du salut éternel n'est plus alors une vertu ; c'est un calcul ; et comme rien n'est plus mobile et plus changeant que le calcul et l'intérêt, l'homme se trouve jeté sur une voie où il ne peut faire que des faux pas. Dans une religion plus vraie et plus sainte, il peut s'en remettre à la justice de Dieu du soin de récompenser ou de punir éternellement ; mais, dans une religion qui ne reconnaît point de Dieu, malheur irréparable de la religion bouddhique, l'homme demeure son propre juge ; c'est lui qui, de son autorité privée, décide de ce qui mérite le salut ou de ce qui s'en éloigne ; il prononce dans sa propre cause ; et ce n'est guère le moyen de demeurer équitable et infaillible.

Il croit pratiquer la vertu, tandis qu'en réalité il ne pratique qu'un incessant égoïsme, qui se cache et se fortifie jusque dans les austérités les plus rudes et dans les détachements les plus orgueilleux. On ne fait jamais que son propre salut; on ne peut faire celui des autres; tout au plus peut-on, comme le Bouddha, leur montrer la voie. Mais il faut qu'ils y marchent, et l'on ne saurait y marcher pour eux. Le salut est donc exclusivement individuel; il met l'homme dans un isolement complet. Plus l'homme s'en préoccupe, plus il s'éloigne de ses semblables, qu'il néglige tout au moins, quand il ne va pas jusqu'à les mépriser et à les fuir. Aussi les religieux, qui sont comme la milice de la religion nouvelle et qui en représentent les champions les plus fidèles et les plus accomplis, sont-ils à peu près étrangers à la société, qui pourtant les nourrit. Ils y passent leur existence effacée autant qu'inutile, en y vivant des aumônes que leur prépare le travail d'autrui, et en y portant des haillons que leur humilité ne dédaigne point, mais que leur main n'a point tissus. L'ascète est ravi tout entier au monde dans lequel il vit, par le monde auquel il aspire; et en admettant qu'une paresse qui s'ignore par fois elle-même ne trouve pas son compte secret à cette prétendue sainteté, à qui cette sainteté peut-elle servir, si ce n'est à l'ascète lui-même? Que deviendrait la société, y compris les anachorètes qu'elle soutient par sa facile libéralité, si chacun voulait imiter de si pieux exemples? Le renoncement est une belle chose sans doute; mais quand on prétend, comme Çâkyamouni, sauver le genre humain, il faut songer à tous les hommes sans exception; il ne faut pas songer à quelques privilégiés. Vous abolissez les castes que vous trouvez établies, en ne vous arrêtant point aux limites illégitimes qu'elles prescrivent; c'est bien; mais vous créez vous-même une autre caste,

qui n'est plus large qu'en apparence, et qui de fait reste plus étroite encore que les autres. Par la nature même des choses, la pensée du salut, à moins qu'on ne la restreigne dans de justes bornes, devient dangereuse autant qu'elle est fausse ; si elle envahit toutes les actions de l'homme, elle les gâte ; et, sans parler du mal qu'elle peut faire à la société, elle corrompt l'âme de l'individu, qui ne songe plus qu'à soi, et qui, malgré sa vanité d'initié et d'adepte, ignore profondément ce que doit être le véritable et unique mobile de toute sa conduite ici-bas.

C'est qu'en effet il n'y a point à présenter à la conscience humaine, surtout quand on se croit philosophe, d'autre mobile que l'idée du bien. Ce n'est pas simplement la plus désintéressée et la plus noble des idées ; c'est encore la plus vraie et la plus pratique. Pour peu que l'homme veuille descendre en lui-même, il la trouve au fond de son cœur vivante et infaillible ; le plus souvent, sans le savoir, c'est sur elle qu'il règle la plus grande partie de son activité. Si l'on veut remonter jusqu'à son origine, elle nous mène à Dieu, dont elle nous révèle la vraie nature ; si on la suit dans ses conséquences, elle nous explique le monde, qu'elle seule peut faire comprendre. Placée au faîte des idées les plus évidentes et les plus hautes, c'est elle qui éclaire toutes les autres, comme c'est elle qui les engendre. Eh bien ! cette idée, qui est le fond même de notre âme, de notre raison, de notre intelligence, comme elle est le fond de l'univers et de Dieu, n'apparaît point dans le Bouddhisme. Çâkyamouni ne semble pas s'être douté qu'elle existât. Dans la philosophie grecque, Socrate et Platon se sont fait la gloire impérissable d'avoir donné à l'idée du bien sa véritable place dans l'âme de l'homme, dans le monde et en Dieu. Ce flambeau, une fois allumé par leurs mains, n'a fait que jeter de jour en jour plus de

lumière et d'éclat parmi nous. Dans le Bouddhisme, au contraire, pas une lueur de cette flamme divine ne s'est montrée ; pas une étincelle durable n'en a jailli ; et ce soleil des intelligences, comme Platon le nomme, ne les a jamais éclairées dans le monde indien. Les cœurs, les âmes, les esprits, y sont restés plongés dans les plus noires ténèbres ; et les siècles, loin de dissiper cette obscurité, n'ont fait que l'épaissir. L'idée de la récompense, substituée à celle du bien, a tout perverti. Un voile impénétrable et sombre a été répandu sur toutes choses ; et l'homme n'a pu désormais rien comprendre ni à lui-même, ni à la nature dans laquelle il vit, ni à Dieu, qui les a faits l'un et l'autre. C'est de cette première et capitale erreur que toutes les autres sont découlées.

Une des conséquences les plus certaines et les plus fatales, c'est d'abord que l'idée du bien, une fois méconnue, le Bouddhisme a, du même coup, ignoré celle du devoir. Chose étrange ! dans un système où le mot de devoir (dharma) apparaît à chaque ligne des ouvrages sans nombre qu'il a produits, la notion même du devoir a complètement échappé. On y voit bien l'obéissance à la loi du Bouddha, une soumission aveugle à ses leçons, une vénération sincère pour ses vertus qu'on s'efforce d'imiter. Mais un conseil, un ordre, n'oblige pas moralement ; tout ce qu'il peut faire, c'est de contraindre extérieurement, et tant que la conscience et la raison n'ont point parlé, le devoir n'apparaît point. On n'est pas lié parce qu'on obéit ; on n'est point obligé parce qu'on se courbe sous un joug, ce joug fût-il le plus raisonnable et le plus salutaire. C'est donc au for intérieur, aux arrêts seuls de la conscience que le législateur moral doit toujours s'adresser, et surtout quand il se condamne, comme Çâkyamouni, à se passer de Dieu, source suprême de tout bien et de tout devoir.

Autrement il fait peut-être de fervents adeptes, et, au besoin, de très-fidèles sujets ; mais il ne fait pas des hommes. Il n'enseigne ni n'inspire la vertu ; tout au plus enseigne-t-il la prudence. Quand le jeune Oupagoupta résiste aux séductions d'une belle et riche courtisane (1), ce n'est pas en se disant que la continence est un devoir et qu'il fait bien de combattre de coupables désirs ; c'est en pensant qu' « il est mieux pour ceux qui aspirent à l'affranchisse-« ment et qui veulent échapper à la loi de la renaissance, « de ne point aller voir cette femme. » Ainsi il calcule son salut ; et, comme il craint de le risquer en succombant, il s'abstient, non pas par vertu, mais par intérêt. Il n'a donc point compris le devoir, tout en accomplissant une louable action ; il n'est point moralement vertueux, tout en restant vainqueur dans cette lutte délicate contre lui-même. J'avoue que c'est déjà beaucoup que le bien se fasse, quel que soit d'ailleurs le motif dont l'acte s'inspire. Mais le mérite moral n'est réel et complet que si l'agent se guide uniquement par la pensée du devoir, qui n'est au fond que l'idée même du bien. L'une et l'autre manquent absolument à la doctrine du Bouddha.

On peut signaler une seconde conséquence non moins fâcheuse ; c'est le scepticisme. Sans doute il n'est pas poussé aussi loin dans les Soûtras de la prédication qu'il le fut plus tard dans la Pradjnâ Pâramitâ, qui en arrive à nier tout à la fois et l'objet connu et le sujet connaissant, la réalité des choses et la réalité même de la conscience. Mais, sans être tombé dans ces excès, Çâkyamouni ne proclame pas moins résolument la vanité et le néant

(1) Voir ci-dessus p. 156. J'ai loué plus haut la chasteté d'Oupagoupta ; ici je tâche de faire voir ce qu'il y a de moralement incomplet dans le motif qui le décide.

de toutes choses, en face du Nirvâna, qui seul à ses yeux est immuable. « Tout est vide » est un de ses axiomes favoris, sur lequel il appuie avec le plus de sécurité le renoncement qu'il prêche aux hommes. Certainement, parmi les phénomènes au milieu desquels nous devons vivre, il en est beaucoup qui sont transitoires et passagers. Il en est bien peu qui soient permanents et qui portent « le « caractère de la fixité, ce vrai signe de la Loi, » comme le disait le jeune Siddhârtha dans ses premières méditations (1). Mais tous les êtres ne sont pas « vides au dehors, vides au dedans, » ainsi qu'il le pensait; et s'il avait su s'interroger lui-même avec un peu plus d'attention et d'exactitude, il aurait trouvé le terrain solide et inébranlable, où l'homme peut poser d'infaillibles pas. L'homme peut nier tout ce qui l'entoure; il peut douter de tous les phénomènes qu'il porte en lui. Mais il a beau faire; il ne peut douter de sa propre conscience quand elle lui reproche la faute qu'il a commise, ou qu'elle le loue du bien qu'il a fait (2). Il ne se demande peut-être pas, comme le prétend une doctrine plus subtile encore qu'elle n'est vraie, si le principe en vertu duquel il agit peut devenir une loi universelle; mais il se dit assurément qu'il doit lui-même toujours agir comme il le fait, et que tout être raisonnable doit agir comme lui. Quand l'homme trouve ainsi l'ordre au dedans de son propre cœur, il lui est assez facile de le transporter dans le monde du dehors; et le bien qu'il a découvert dans sa conscience, il le reconnaît aussi évident et plus immense dans l'univers, que le bien.

(1) Voir plus haut, p. 38, et le *Journal des Savants*, cahier de juin 1854, p. 360.

(2) Je prends ici le mot de *conscience* dans le sens vulgaire: il ne serait pas juste de demander davantage au Bouddhisme.

seul régit et anime. Il ne croit plus dès lors au vide; et les êtres acquièrent pour lui autant de substance qu'ils participent au bien. Il ne doute de leur réalité que dans la proportion même où ils s'en éloignent; et sur la ferme base où il s'est lui-même placé, toutes les notions de son intelligence se raffermissent en même temps qu'elles s'ordonnent. S'il en est quelques-unes qui chancellent encore, c'est qu'elles ne valent pas la peine qu'on les observe ou qu'on les fixe.

L'idée du bien bannit donc de l'âme le scepticisme; non-seulement elle éclaire l'homme; mais, de plus, elle le fortifie. En face de sa conscience, qui lui parle si haut, même alors qu'elle dépose contre lui, il n'est plus tenté de croire avec Çâkyamouni au seul témoignage de ses sens; et sans les récuser absolument, il sait désormais quel est le juste degré de confiance qu'il leur doit. Quand on ne regarde que le monde matériel, on peut à toute force nier que le bien ou le mal s'y trouvent; mais quand l'homme se regarde lui-même, il ne peut repousser la distinction du bien et du mal moral, à moins que sa perversité ne lui en fasse un criminel intérêt (1).

A mon sens, ceci explique très-bien le caractère le plus saillant du Bouddhisme, et le plus douloureux de tous ceux qu'il présente à notre observation, je veux dire sa profonde et irrémédiable tristesse. Quand on ne croit

(1) Comme dans le système de Çâkyamouni, il y a les meilleurs instincts, si ce n'est les théories les plus conséquentes, le Bouddha, tout sceptique qu'il est, combat énergiquement le scepticisme corrupteur des Brahmanes. Il faut lire particulièrement, pour bien juger de cette contradiction, le *Sâmanna phala soûtta*, pâli, *Lotus de la bonne loi*, de M. E. Burnouf, p. 453 et suiv.

au bien, ni dans l'homme, ni dans le monde, il est tout simple qu'on les prenne l'un et l'autre en aversion, et qu'on ne cherche de refuge que dans le néant. De là cet aspect désespéré de la vie qui, sous toutes les formes, se retrouve dans toutes les parties de cette doctrine, et qui l'assombrit sans cesse. On se croirait dans un sépulcre; et lorsque le Bouddhisme parle de la délivrance, il dit toujours du Nirvâna, qu'il vient détruire définitivement pour l'homme « ce qui n'est qu'une grande masse de maux. » Dès qu'on se fait de la vie une telle opinion, il semble qu'il n'y ait plus qu'à se débarrasser de cet odieux fardeau, et que le suicide soit le seul parti que l'homme ait à prendre en cette affreuse extrémité. Plus d'une légende nous prouverait qu'assez souvent les adeptes du Bouddhisme en ont tiré cette conséquence aussi logique qu'absurde. Mais Çâkyamouni, par une contradiction qui l'honore, a voulu que l'homme employât sa vie à se racheter de la vie même par la vertu. Il a voulu que, pour cesser de vivre à jamais, on commençât par vivre selon toutes les lois de la raison, telles du moins qu'il les comprenait, et que l'on conquît une mort éternelle par l'existence la plus pure et la plus sainte. Cette haute idée qu'il se fait de la vertu, seul gage du salut éternel, aurait dû, ce semble, éclairer le philosophe. La vie n'est donc pas si peu de chose qu'il le croit, puisque, après tout, elle permet à l'homme cet admirable emploi de ses facultés. Mais les ténèbres sont trop épaisses pour que cette lumière, toute vive qu'elle est, les traverse et les dissipe. Çâkyamouni ne voit dans l'existence que la douleur; et moitié par compassion pour ses semblables, moitié peut-être aussi par faiblesse et par un assez lâche retour sur lui-même, il consacre les efforts de son génie à soustraire l'homme à la loi fatale de la renaissance.

Mais ne dirait-on pas vraiment que la vie n'est qu'un long tissu de douleurs et de souffrances? Sans doute, il faut reconnaître les maux nombreux qu'elle renferme et qui la déparent; ce serait folie que de les nier. Mais sans parler des enseignements salutaires que l'homme peut tirer des maux mêmes qu'il endure, et dont trop souvent sa volonté dépravée est la seule cause, est-il donc vrai qu'il n'y ait que des maux dans la vie? Et les joies de toute sorte qu'elle nous prodigue, depuis les joies naïves de l'enfance qui s'ignore jusqu'aux joies austères de la réflexion mûrie par l'expérience et de la conscience fortifiée par la sagesse; depuis les plaisirs des sens jusqu'à ceux de l'entendement; depuis le spectacle incessant et splendide de la nature jusqu'à celui de l'âme qui s'immole au devoir; depuis les affections de la famille jusqu'aux passions héroïques du patriotisme, que l'Inde elle-même n'a point ignorées, qu'en fait-on? Prétend-on aussi les nier? Mais si l'on tient tant de compte des maux, croit-on qu'il est bien juste de dédaigner tant de biens incontestables? Est-ce apprécier équitablement les choses que de ne les considérer que sous une seule des deux faces contraires qu'elles présentent? Il ne serait peut-être pas beaucoup plus sage de nier les maux de la vie aussi énergiquement que le Bouddhisme les affirme. Mais l'optimisme, s'il n'est pas parfaitement vrai, l'est sans comparaison beaucoup plus que le désespoir. Il soutient du moins les courages en les rassurant; s'il fausse un peu l'esprit, il ne l'abat point; il l'élève au lieu de le dégrader; il lui donne certainement plus de lumières que la thèse opposée, puisque dans la vie humaine et dans le monde, la somme des biens l'emporte sur la somme du mal aux yeux des juges impartiaux et pour des cœurs un peu virils.

Il y a, en outre, je ne sais quelle pusillanimité à ne songer qu'aux maux tout extérieurs, la vieillesse, la maladie et la mort, et à oublier les autres maux bien autrement graves et redoutables, en soi et par leurs conséquences, qui attaquent l'âme et qu'on appelle des vices. Le Bouddhisme s'est donné la peine, dans une casuistique raffinée et savante, de classer avec le soin le plus minutieux toutes les nuances du *Kléça;* c'est par centaines qu'il les a distinguées. Et pourquoi, je le demande, tout ce labeur? Au fond ce n'est pas le vice que le Bouddhisme veut éviter, et qu'il déteste : c'est le Nirvâna qu'il recherche et qu'il veut conquérir; et comme le vice peut empêcher le salut et la délivrance, on craint le vice et on ne le repousse qu'indirectement. Ce qu'on redoute uniquement et par-dessus tout, c'est la douleur qui fait frémir d'effroi une sensibilité trop peu courageuse, c'est le déclin de l'âge qui fane les belles couleurs de la jeunesse, c'est la vieillesse qui détruit les forces, c'est la mort, enfin, qui n'est qu'un passage de cette existence de douleurs à une autre existence plus douloureuse encore. Ce qu'il faut éviter à tout prix, et même au prix de la vertu, ce n'est pas la dégradation morale, suite du vice; c'est cette dégradation corporelle qui, loin de désoler le sage, doit, au contraire, le fortifier en l'instruisant. Il serait injuste d'aller jusqu'à prétendre que Çâkyamouni ne s'inquiète en rien du mal moral et qu'il n'en fait aucun état. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il le subordonne, et que le mal physique est le principal objet de ses craintes et de ses préoccupations.

Et ici, admirez la contradiction. Tout en redoutant outre mesure les maux de la vie, et en cherchant à s'en délivrer éternellement par le néant, le seul moyen, ou du moins le plus efficace que l'on trouve de se guérir de

l'existence, c'est d'en faire une torture et un supplice pendant les cours instants qu'on la possède en l'exécrant. Quel code que celui que Çâkyamouni impose à ses adhérents les plus aimés et les plus fidèles! quelles observances que celles qu'il prescrit à ses religieux et qu'il pratique lui-même! Des haillons et des linceuls pour vêtements, des forêts pour abris, des aumônes pour nourriture, des cimetières pour lieux de méditation, la plus rigide abstinence, la proscription de tous les plaisirs, même les plus innocents, le silence habituel qui éloigne les plus chers entretiens! c'est presque déjà la tombe. Sans doute l'austérité même de cette doctrine, qu'on ne limite pas à un cloître, mais qu'on prêche au monde, prouve l'ardeur sincère de la foi qui la recommande. Il faut une bien énergique conviction pour se prescrire de si douloureux et de si longs sacrifices. Mais si la vie est déjà un aussi grand mal, pourquoi aggraver encore ce mal nécessaire? Pourquoi à ces misères inévitables ajouter volontairement ces mortifications sous lesquelles le corps succombe? Ne serait-il pas plus conséquent à la doctrine qu'on enseigne de faire de la vie une continuelle jouissance, et du plaisir la seule occupation de l'homme? Ne faut-il pas tâcher d'atténuer la douleur loin de l'irriter encore? Il est vrai qu'on ne touche pas les hommes en leur prêchant le plaisir, et que cette lâche doctrine, qui peut séduire quelques esprits corrompus, n'est pas faite pour entraîner les foules tout ignorantes et sensuelles qu'elles sont. Çâkyamouni a eu raison de ne pas descendre à cette bassesse que sa grande âme eût repoussée; mais l'ascétisme n'était pas l'application qu'il devait logiquement tirer de ses principes.

Ainsi, ignorance de la notion du bien; égoïsme aveugle; méprise absolue sur le devoir; scepticisme à peu près uni-

versel ; aversion fanatique de la vie qu'on méconnaît; pusillanimité devant ses douleurs ; tristesse inconsolable dans un monde que l'on comprend mal, voilà déjà bien des erreurs ; mais le Bouddhisme en commet de bien plus fortes encore. Il est assez prouvé que la nature véritable de l'homme lui a complètement échappé, et que, tout en instituant contre le corps une lutte incessante et implacable, ce n'est pas au profit de l'âme qu'il a travaillé. Il ne distingue pas l'âme du corps, ni l'esprit de la matière. Réduisant l'intelligence tout entière à la sensibilité extérieure, il ne paraît pas avoir soupçonné dans l'homme les deux principes qui le composent et qui expliquent toute sa destinée. Le Sânkhya du moins avait tracé profondément cette démarcation essentielle ; et tout en se trompant sur les conséquences qui la suivent, il avait fait à l'esprit une large part, sans lui faire d'ailleurs sa part véritable. Çâkyamouni est sous ce rapport bien au-dessous de Kapila. Il reste athée comme lui ; mais à un spiritualisme très-décidé quoique bâtard, il substitue, en s'adressant à la multitude, un matérialisme grossier qu'il accouple aux plus mystiques austérités.

Non-seulement il confond dans l'homme les deux principes si opposés qui le forment; il confond de plus l'homme lui-même avec tout ce qui l'entoure. Il le confond d'abord avec les animaux, qui le servent, et qui parfois le déchirent quand ils ne le fuient pas ; avec les plantes, qui le nourrissent et parfois l'empoisonnent; enfin, chose presque incroyable ! avec la matière brute, où il n'y a plus trace d'organisation ni de vie, et que l'homme façonne à son gré, quand il veut y appliquer ses mains industrieuses. Oui, l'idée de la transmigration porte jusque-là pour Çâkyamouni, c'est-à-dire jusqu'à la monstruosité la plus flagrante. Il y a parmi nous des doctrines qui ravalent

l'homme au niveau de la bête, et qui ne veulent reconnaître en lui qu'un animal un peu plus parfait que les autres. C'est déjà pousser assez loin la méprise ; c'est déjà observer bien mal et bien peu. Mais qu'est-ce que cette erreur, toute grave qu'elle est, auprès de celle où s'abîme le Bouddhisme ? L'homme, selon lui, n'est en rien distinct de la plus vile matière. Dans les existences successives et infinies qu'il peut fournir, il peut être toutes choses sans exception, depuis le plus relevé des êtres jusqu'au plus informe ; depuis l'organisation la plus merveilleuse et la plus compliquée jusqu'à l'absence même de toute organisation. Si les textes n'étaient aussi formels et aussi nombreux, si cette croyance n'était en parfait accord avec tout le reste du système, qui la suppose et ne peut se passer d'elle, on douterait vraiment qu'un paradoxe de cet ordre ait jamais pu séduire des intelligences humaines. Mais malheureusement le doute n'est pas permis, ainsi que je l'ai fait voir (1). C'est l'idée de l'unité de substance poussée aussi loin qu'elle peut l'être, dans toute son étendue et dans toute son absurdité. Spinosa et nos panthéistes modernes, qui se croient sans doute fort audacieux et fort conséquents, le sont bien moins que Çâkyamouni. Il va jusqu'au bout de ses idées, tandis qu'eux ils ne voient qu'une partie des leurs et s'arrêtent à mi-chemin. Par une sorte d'instinct qui leur fait sentir le gouffre ouvert devant eux, ils reculent sans le savoir ; et bien qu'ils ne fassent point à l'homme sa juste part dans leurs systèmes, où tous les êtres s'effacent et se confondent sous une obscure identité, ils n'osent point avouer ces blasphèmes dégradants où le Bouddhisme s'est complu. Il est vrai que, sous un autre rapport, ils ont fait à

(1) Voir plus haut, pag. 183 et suiv.

peu près comme lui en ne voulant reconnaître d'autre Dieu que l'homme lui-même. Mais de nos jours, ces extravagances impies sont moins faciles ; on en sait long sur l'âme de l'homme quand on a derrière soi la philosophie platonicienne et la méthode de Descartes, et qu'on vit dans le sein de la civilisation chrétienne. On peut encore méconnaître tout ce qu'apprend la psychologie, et tâcher, sinon de la réfuter, au moins de l'éluder en semblant l'ignorer ; mais on a beau faire dans cette voie déplorable, le sens commun résiste ; le philosophe qui s'égare sent confusément l'erreur où il se perd ; sa propre conscience, en protestant contre lui, ôte à son système une partie de sa force ; et sa conviction ébranlée suffit à peine à le dominer lui-même, loin de pouvoir entraîner les autres. Mais dans le monde indien où la véritable science n'a jamais été connue, où la psychologie est restée ignorée profondément, même des Brahmanes, quelque spéculatifs qu'ils soient, toutes les aberrations, toutes les folies sont possibles ; et il n'a fallu qu'un esprit énergique et résolu pour les pousser à bout. Il est allé, sans que rien pût l'arrêter, aussi avant que la logique le menait ; et comme l'observation psychologique lui restait fermée plus encore qu'à ses adversaires, il n'a senti aucune des fautes, ou plutôt des inepties dans lesquelles il tombait. Rien n'a surpassé la grandeur de sa conviction que la grandeur de son aveuglement.

Je crois qu'il est assez facile maintenant de comprendre comment le Bouddhisme est nécessairement athée. Quand on méconnaît à ce point la personnalité de l'homme, il est absolument impossible de se faire la moindre idée de Dieu. Cette dernière face de la doctrine de Çâkyamouni mérite de nous arrêter encore quelques instants : elle est sans comparaison la plus fâcheuse de toutes. Mais notre

examen doit aller jusqu'à sonder ces plaies hideuses de l'esprit humain ; en détourner les yeux, ce ne serait pas faire assez pour essayer de les guérir.

C'est une chose bien singulière à dire, mais plus déplorable encore : dans tout le Bouddhisme, il n'y a pas trace d'une idée de Dieu. Cette grande notion, de quelque côté qu'on la prenne, lui a complètement échappé. Il ne l'a pas niée précisément, et il ne l'a pas combattue ; mais il n'a pas semblé se douter qu'elle existât dans l'âme humaine et qu'elle lui fût indispensable. Il l'a ignorée de la manière la plus absolue. Le Brahmanisme, à ce point de vue du moins, est bien plus élevé et bien plus savant. S'il n'a point compris l'unité de Dieu, il l'a cherchée sans cesse sous l'esprit universel du monde ; et cette préoccupation, qui ne le quitte point un seul instant, lui fait parfois entrevoir la véritable lumière. Dans quelques hymnes des Védas, dans quelques-unes des Oupanishads surtout, on voit le génie brahmanique tout près de faire cette grande découverte de la raison. Il la pressent, il la touche ; et si l'on s'en tenait à son langage, on pourrait croire quelquefois qu'il possède toute la vérité. S'il ne l'a point encore, il est cependant sur la route où on la trouve ; et l'on peut espérer, grâce à des lueurs éclatantes, bien que fugitives, qu'elle ne lui échappera pas longtemps. Dans le Bouddhisme, au contraire, ces lueurs se sont éteintes entièrement, et pas une étincelle n'indique qu'elles puissent se ranimer et revivre. Tout est ténèbres ; et l'homme, réduit à lui seul, se trouve si faible et si délaissé qu'il se jette avec une sorte de frénésie dans la mort et dans le néant, d'où il est sorti et où il a hâte de retourner. Spectacle navrant et bien propre à susciter les réflexions les plus douloureuses ! Nous nous étions habitués à supposer que la notion de Dieu ne manque jamais, à un degré ou à

un autre, à l'intelligence humaine. Cette notion peut être confuse et obscure, disions-nous; mais elle n'est point absente; et nous nous imaginions la retrouver jusque dans la grossièreté brutale des peuplades les plus sauvages. Eh bien ! voilà une grande doctrine, résultat des plus longues et des plus sincères méditations; voilà un système de philosophie, si ce n'est très-profond, au moins très-conséquent et très-étendu; voilà une religion acceptée et pratiquée par des nations innombrables, où cette notion essentielle qui nous semblait indéfectible, n'apparaît pas, même dans sa nuance la plus effacée, et où l'homme se perd si absolument dans son égoïsme et ses terreurs puériles, qu'il ne voit absolument rien en dehors de lui-même. Il croit à son malheur de toutes les forces de sa lâcheté, et pour se délivrer, il n'en appelle qu'à lui seul, tout misérable qu'il est. Ce serait merveille si le Bouddhisme, sur un tel chemin, parvenait au port; et quand on se rappelle d'où il part, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il soit arrivé au naufrage.

La personne humaine a été méconnue par lui dans ses signes les plus extérieurs et les plus manifestes. Mais elle l'a été bien plus outrageusement encore dans sa nature intime et dans son essence (1). La liberté, qui en est le caractère éminent, avec tout le cortége de facultés et de conséquences qui l'accompagnent, est oubliée, supprimée, détruite. L'homme agit durant toute cette vie sous le poids, non pas précisément de la fatalité, mais des existences antérieures dont il a fourni l'incalculable série. Il

(1) Dans un soûtra pâli consacré spécialement à l'exposition de la théorie des causes, *mahânidâna soutta*, il est dit en propres termes : « C'est le nom qui fait que l'individu se connaît lui-même. » *Lotus de la bonne loi* de M. E. Burnouf, p. 359.

n'est pas puni du mal ni récompensé du bien actuel qu'il fait ; il paie ici-bas la dette d'une vie passée qu'il ne peut réformer, dont il subit les résultats nécessaires, et dont il ne se souvient pas, quoiqu'il puisse en reconnaître les suites fatales. La transmigration le poursuit dans la vie présente; et, s'il n'y prend garde, elle va le ressaisir pour le rejeter encore dans le cercle qu'il a déjà parcouru, et d'où il ne pourra sortir. Il est vrai qu'il semble dépendre de lui d'écouter le Bouddha et de se sauver à sa voix, ou de fermer l'oreille et de se perdre. Mais cette option même, le seul point où l'homme paraisse libre encore, lui est à peine accordée; sa liberté n'est pas entière dans ce choix décisif; elle est entravée par un passé dont il ne dispose plus, et l'endurcissement à la loi libératrice qu'on lui prêche, peut-être le châtiment de fautes jadis commises, et que suit une faute nouvelle. L'homme n'est donc pas libre en cette vie. L'a-t-il jamais été? A-t-il dépendu de lui au début des choses de commencer ou de ne pas commencer cet enchaînement d'existences successives? Qui l'a fait tomber pour la première fois sous le coup de cette redoutable loi?

A toutes ces questions le Bouddhisme croit répondre par la fameuse et puérile théorie de l'Enchaînement connexe des causes réciproques. De degrés en degrés, il remonte de la mort à laquelle nous sommes soumis ici-bas, jusqu'au néant d'où il fait sortir les êtres, ou plutôt les ombres qu'il reconnaît en ce monde. Sans doute, c'est la naissance qui engendre la vieillesse et la mort; et tout naïf que cet axiome puisse paraître, il faut bien accorder que si l'on n'était point né on ne serait point exposé à mourir. Mais c'est jouer sur les mots que de dire que la vie est cause de la mort; elle n'en est que l'occasion. Sans doute encore une fois, si l'on ne naissait point, on ne mourrait

point; mais la vie est si peu cause de la mort que vous reconnaissez la mort à son tour pour cause de la vie. La cause devient effet; et cet effet devient sa propre cause; c'est-à-dire qu'au fond vous vous contredites vous-mêmes, et que la véritable notion de cause vous échappe comme vous a échappé celle de la liberté. Le Bouddhisme lui-même semble faire aveu d'impuissance; et dans cette échelle qu'il parcourt, en la remontant ou en la descendant à son gré, c'est par le néant ou l'ignorance qu'il débute; c'est par l'ignorance ou le néant qu'il termine. Mais si l'ignorance est le point de départ de vos recherches, et si elle en est le terme, il est bien permis de douter de votre prétendue science; si vous partez du néant pour aboutir encore au néant, il vaudrait mieux avouer que vous ne connaissez rien, et que vous ne croyez à rien. C'est ce qu'a fait plus tard l'école de la Pradjnâ pâramitâ, plus audacieuse dans son nihilisme et plus conséquente que le fondateur même du Bouddhisme. Mais Çâkyamouni n'a point osé le dire, ou plutôt il s'est abusé lui-même en abusant les autres.

Ainsi, aucune idée de la personnalité humaine, aucune idée de la liberté, aucune idée de cause, voilà les éléments que le Bouddhisme emploie et qu'il croit avoir tirés de l'observation exacte et attentive de la réalité. Qu'avec de tels matériaux, il n'ait pas même tenté de construire l'édifice de la théodicée, il n'y a rien là qui doive nous étonner. Quand on comprend l'homme si imparfaitement, quoiqu'il pose sans cesse devant nos yeux et qu'on le porte en soi-même, il est tout simple que l'on comprenne aussi mal le monde, qu'on étudie encore moins, et que l'on ignore Dieu, que l'homme en effet ne peut comprendre qu'à l'aide de lui-même et du monde.

Mais ce qui doit surprendre à bon droit, et ce qui n'est

pas moins étrange que tout le reste, c'est que le Bouddhisme n'ait pas divinisé le Bouddha. Destitué de l'idée vraie de Dieu, il pouvait essayer de se donner le change, et, guidé par l'instinct secret dont la raison humaine ne peut s'affranchir absolument, il pouvait, à la place de Dieu, substituer une idole. Loin de là, le Bouddha reste homme, et ne cherche jamais à dépasser les limites de l'humanité, au-delà de laquelle il ne conçoit rien. L'enthousiasme de ses disciples a été aussi réservé que lui-même ; et, dans le culte innocent qu'ils lui rendaient, leur ferveur s'adressait à un souvenir consolateur et fortifiant ; jamais leur superstition intéressée ne s'adressait à sa puissance. Le Bouddha s'est mis personnellement, ou plutôt a mis l'homme, fort au-dessus de tous les dieux, absurdes et cruels du panthéon brahmanique ; ses sectateurs lui ont conservé cette place éminente et suprême ; mais ils ne sont pas allés plus loin. Ni l'orgueil de Çâkyamouni, ni le fanatisme des croyants n'a conçu un sacrilége. Le Bouddha, tout grand qu'il se croit, n'a point risqué l'apothéose ; et la tradition même, toute pieuse qu'elle a pu être, toute ardente qu'elle a été dans ses adorations, ne l'a point risquée non plus pour lui. Les temples et les statues lui ont été prodigués. Des milliers d'ouvrages ont été consacrés à raconter sa vie et même à célébrer sa puissance surnaturelle, mais jamais personne n'a songé à en faire un dieu.

Il ne faudrait pourtant pas faire honneur de cette retenue au bon sens des peuples bouddhistes. S'ils ont été aussi sages sur ce point délicat, c'est par des motifs assez simples que la raison ne dictait point, et qui, d'ailleurs, s'accordent trop bien avec l'aveuglement dont ces peuples ont donné le triste spectacle. Dans leur croyance, le Bouddha est si loin d'être un Dieu qu'il a été précédé de plusieurs autres Bouddhas, aussi saints que lui, et qu'il aura

pour successeurs d'autres Bouddhas non moins accomplis et non moins vénérables. Il a sauvé l'univers par sa doctrine ; mais c'est l'univers où il a paru, comme les autres ont sauvé ou sauveront l'univers dont ils seront ou dont ils ont été les guides. Le Tathâgata lui-même n'a-t-il pas prédit à une foule de ses auditeurs des destinées non moins brillantes que les siennes? Ne leur a-t-il pas appris qu'ils seraient des Bouddhas aussi bien que lui? Ne leur a-t-il pas décrit point par point les mondes splendides où ils règneront? N'a-t-il point fixé la durée de leur règne? Tout homme peut donc, comme le Bouddha lui-même, atteindre, par la vertu et par la sainteté, à cette haute dignité ; et tout adorable qu'est le Bouddha, tout ineffables que sont ses qualités, il n'est pas de disciple, quelque obscur qu'il soit, qui ne puisse les atteindre et les égaler. Si le Bouddha était un Dieu, par hasard, il y aurait autant de dieux possibles qu'il y a d'hommes capables de comprendre « les Quatres vérités sublimes, ou l'En- « chaînement connexe des causes réciproques, et de « suivre la Voie aux huit parties, qui mène au nirvâna. »

Voilà un premier motif qui a empêché les Bouddhistes, malgré la plus ardente et la plus sincère dévotion, de faire un dieu du Bouddha. En voici un second qui, pour être tout aussi puissant, n'est guère plus honorable pour leur raison.

Il est vrai que le Bouddha, dans tout le cours de sa vie, après le grand triomphe de Bodhimanda, n'a pas cessé de faire des miracles, et que les puissances les plus extraordinaires et les plus surnaturelles ont été son partage. Mais d'abord les Brahmanes, ses adversaires, luttaient avec lui, et faisaient assaut de prodiges. Ce n'était donc pas un privilége exclusif de Çâkyamouni. Il était plus fort que ceux qu'il combattait parce que sa science était plus grande que

la leur. Il les surpassait en puissance, parce qu'il les surpassait en vertu. Et puis, ne sait-on pas que la science confère à l'homme des pouvoirs surhumains? Ne sait-on pas que le yogui, quand il a passé par tous les degrés de l'initiation, parvient infailliblement à la puissance magique, et qu'il est désormais au-dessus de toutes les conditions de la nature? Le Brahmanisme le plus éclairé a toujours eu cette ferme croyance; les systèmes de philosophie les plus sages l'ont propagée; tout le monde dans l'Inde y a foi; et le Bouddhisme, s'il l'avait répudiée, se serait mis, par cela seul, fort au-dessous de ses antagonistes. Les miracles du Bouddha n'ont donc rien qui le distinguent. Il est donné à tous les hommes de parvenir à en faire de non moins étonnants. A ce titre il n'est pas plus Dieu qu'il ne l'est à tout autre.

C'est, on le voit, par un sentiment d'orgueil tout ensemble et par une superstition insensée que le Bouddhisme a été conduit à ne pas diviniser le Bouddha, sans parler de son incapacité insurmontable à concevoir en rien l'être infini.

On doit pouvoir maintenant se rendre compte assez bien de l'entreprise générale du Bouddhisme. Par une impuissance radicale de remonter plus haut, ou par une perversité de raison, il n'a demandé, pour comprendre et sauver l'homme, que l'homme lui-même. Il en a fait le plus grand des êtres, en quoi il ne s'est pas trompé s'il a voulu s'en tenir à ce monde; mais il en a fait un être subsistant par lui-même, n'ayant de supérieur ni pour son origine, ni pour sa fin, placé seul dans cet univers qu'il remplit de sa personnalité vague et partout répandue, sous les formes les plus contraires, ne s'occupant que de lui exclusivement, et ne songeant ni à la nature avec laquelle il se confond dans ses métamorphoses infinies, ni à Dieu

qu'il ne connaît pas. Je ne dis point que l'idée manque d'une certaine grandeur apparente; mais je dis qu'elle manque de vérité, et que l'homme ainsi conçu n'est qu'un monstre qui, malgré ses prétentions, se prendra bientôt en horreur parce qu'il ne pourra parvenir à se comprendre. Mais il ne serait point équitable de combattre le Boudhisme avec la théodicée de Platon ou de Descartes, c'est-à-dire avec les lumières de peuples et de temps plus favorisés. Il faut n'employer contre lui que ses propres armes; et puisqu'il a fait de la douleur l'homme tout entier, il faut voir ce que la douleur est dans l'homme et ce qu'elle y suppose. Par cette voie comme par toute autre, il est possible à l'homme d'arriver à Dieu. Le chemin est plus pénible pour notre faiblesse, mais il n'est pas moins sûr; et Dieu n'éclate pas moins dans les maux que dans les biens de l'humanité.

J'ai reproché plus haut à Çâkyamouni d'avoir donné trop d'attention à la douleur physique (1); mais j'ai dit aussi qu'il avait fait une certaine part à la douleur morale. Il veut délivrer l'homme à jamais de la maladie, de la vieillesse et de la mort, en le délivrant de la loi de la renaissance; mais il veut aussi le soustraire au vice. Il ne nie donc pas que si l'homme souffre dans son corps, il ne puisse souffrir aussi, et plus vivement encore dans une autre partie de son être. Le *Kléça* comprend, dans sa vaste extension, le mal corporel et le mal moral; et quand Adjâtaçatrou vient faire au Bouddha lui-même l'aveu de son forfait parricide, c'est qu'il est déchiré par le remords. Il confie le secret de ses tortures au sage qui doit le soulager et le guérir. Ainsi le Bouddhisme reconnaît la douleur sous sa forme la plus poignante et la plus vraie,

(1) Voir plus haut, pag. 223 et 224.

quoique la moins apparente et la plus cachée. Seulement il insiste trop peu sur cette grande observation qui pouvait lui révéler toute la nature de l'homme, et le faire monter en même temps plus haut que l'homme lui-même.

On doit le demander au Bouddhisme : Y a-t-il au monde un autre être que l'homme qui puisse éprouver ces douleurs que la conscience lui impose dans certains cas, et que vous connaissez bien, puisque vous vous chargez de les apaiser par vos conseils et par les expiations solennelles que vous recommandez? Croyez-vous que les êtres dont l'homme est entouré éprouvent comme lui ces supplices intérieurs auxquels les plus puissants des rois, tout assurés qu'ils sont de l'impunité, ne savent point se soustraire? On vous concède, si vous l'exigez, que l'homme, avant de revêtir sa forme actuelle, a passé par tous les états de la matière, depuis la plus inerte jusqu'à la mieux organisée; mais dans la disposition présente des choses, niez-vous que l'homme soit seul à subir ces tourments, suite de ses fautes et parfois de ses crimes? Croyez-vous que les animaux les sentent comme lui? Croyez-vous que la matière brute, que vous placez vous-même au-dessous des animaux, puisse également les sentir? Non sans doute; et malgré tous vos aveuglements, vous n'êtes point descendus jusqu'à celui-là. L'homme a donc le privilége de cette douleur qui n'est qu'à lui. C'est un fait qu'on ne saurait contester; on peut le déplorer, comme on déplore la vieillesse et la mort; mais on ne peut pas dire qu'il n'existe point.

D'où vient cette douleur à l'homme? Et qui la cause en lui, quand elle arrive bouleverser tout son être, empoisonner toutes ses joies, et le mettre à l'agonie, au milieu de tous les enivrements du pouvoir? Vous même vous répondez à cette question : l'homme n'éprouve ces affreu-

ses douleurs que parce qu'il se sent coupable d'avoir transgressé la loi. S'il ne se disait point qu'il devait et pouvait agir autrement qu'il n'a fait, il n'aurait point le remords qui l'amène à vos pieds humble et soumis, malgré son orgueil et toute sa puissance. Mais cette loi qu'il a violée et qui le punit, ce n'est pas vous qui l'avez faite pour lui ; car ce grand coupable, quand il a commencé à se repentir, ne vous connaissait pas, et il ignorait que vous eussiez défendu le meurtre. C'est bien moins encore ce coupable lui-même qui a fait une loi dont le juste châtiment l'accable. Loin de la promulguer contre lui, il la détruirait, si l'abolir était en son pouvoir. Il effacerait, s'il ne dépendait que de lui, jusqu'au souvenir de sa faute, pour guérir en même temps les blessures que ce souvenir lui cause et rouvre sans cesse. Mais cette loi est supérieure à l'homme, elle ne relève pas de lui ; et en dépit de toute sa perversité, qui parfois la brave, il ne peut faire taire dans son propre cœur cette voix implacable, qui va peut-être trouver tout à l'heure des échos non moins terribles dans le cœur de ses semblables.

Je sais bien que le Bouddhisme peut répondre, si ce n'est par Çâkyamouni, du moins par Nagârdjouna, auteur de la Pradjnâ pâramitâ, que si l'homme éprouve des douleurs morales de cet ordre, c'est par cet unique motif qu'il est ainsi fait ; que c'est sa nature (svabhâva) ; qu'il n'est pas besoin de chercher une autre explication ; que les êtres sont ce qu'ils sont par leur nature propre ; que l'homme a la sienne, comme les animaux, comme les plantes, comme les minéraux ont la leur ; et enfin que vouloir aller au-delà est inutile. Cette réponse n'explique rien au fond, précisément parce qu'elle refuse d'expliquer quoi que ce soit ; c'est une fin de non-recevoir universelle. Il faut se borner à observer des faits sans jamais prétendre

remonter jusqu'à leur cause ; la douleur morale qui suit le crime est un fait, le Bouddhisme l'avoue ; et par l'organe de sa plus grande école de métaphysique, il déclare qu'il s'en tient là, et qu'il n'a point à s'enquérir d'où vient ce fait et quelle est son origine. Mais le Bouddhisme a beau se couvrir de cet argument facile, il s'est interdit à lui-même cette défaite trop commode. La réponse peut être à l'usage du scepticisme de disciples qui n'ont pris dans les leçons du maître que la moins bonne partie, et qui s'en tiennent à la plus sèche logique ; mais le maître ne peut l'admettre ; il n'a point passé avec cette hautaine indifférence devant la douleur morale, et loin d'y voir un effet de la nature propre de l'homme, c'est-à-dire un effet immuable, il a mis ses soins les plus attentifs et son espoir le plus noble à guérir ces maux qu'il ne croyait point incurables. Il a donc reconnu, non pas seulement que l'homme viole une loi supérieure à lui quand il commet la faute, mais de plus qu'il peut, d'une certaine manière, réparer le mal commis et rétablir entre lui et cette loi violée le rapport qu'a brisé son crime. Le Bouddha n'avait plus qu'un pas à faire : c'était d'attribuer cette loi, que sa vertu trouvait juste apparemment, à un être plus puissant que l'homme, et ami de l'ordre et du bien, qu'il sait révéler et maintenir par ces moyens énergiques et secrets.

Il semble même que le Bouddha pouvait encore aller un peu plus loin dans cette voie. Il n'avait qu'à interroger son âme héroïque et vertueuse, et à comparer la paix profonde et inaltérable dont il jouissait en sa conscience, avec les tempêtes dont il voyait l'âme des coupables agitée. Cette quiétude des bons, devant la loi qu'ils accomplissent, était un fait non moins certain que le trouble des méchants. Le Bouddha personnellement en était un admirable exemple. Il pouvait donc se dire que si l'auteur

de la loi morale punit le mal, il récompense aussi le bien, et que sa mansuétude égale au moins sa rigueur.

Ces simples réflexions sur la douleur morale ne dépassaient point certainement le génie de Çâkyamouni ; et s'il les avait faites, elles étaient de nature à modifier le cours entier de ses pensées et à changer tout son système. Par cette voie, sans parler de tant d'autres que le spectacle de la nature extérieure lui pouvait ouvrir, il serait arrivé à mieux comprendre l'homme ; il serait arrivé surtout à calmer cette épouvante qui l'aveugle et le précipite dans le désespoir. En face de l'être tout-puissant qui est juste et qui sait être tout à la fois bienveillant et sévère, son âme se serait rassurée. Loin de voir dans la vie un supplice, il aurait reconnu une épreuve qu'il dépend de nous de rendre moins pénible. L'homme n'a point à déplorer sa condition ici-bas, puisqu'il peut l'améliorer et l'embellir. Il n'est pas perdu dans cet univers, puisqu'il se sent sous le joug de lois raisonnables et bienfaisantes. Il lui a été donné de s'y soumettre et de les comprendre. S'il peut les renverser, il peut aussi s'associer à elles, en y obéissant. Bien plus, il peut, dans une certaine mesure, s'associer à celui qui les a faites et qui les lui révèle également par la vertu et par le crime. Ce n'est donc pas à un dominateur ou à un tyran que le cœur de l'homme s'adresse, c'est plutôt à un père ; et il doit se dire que loin d'être égaré ou orphelin en ce monde, il peut y vivre comme dans une vaste famille, où il occupe un bien beau rang, puisque ce rang est le second.

Mais ce côté des choses, qui n'est pas seulement le plus grand, et qui est aussi le plus vrai, n'a pas touché Çâkyamouni. Il n'a regardé que le côté misérable de l'homme, et il s'est abandonné sans mesure à la douloureuse sympathie que lui causait ce spectacle lamentable.

Parce que l'homme meurt ici-bas après y avoir plus ou moins bien vécu, il l'a condamné à mourir éternellement. L'espérance du néant lui a paru devoir suffire à cet être uniquement préoccupé du souci d'échapper à la douleur. On souffre dès qu'on existe ; et le seul moyen de ne pas souffrir, c'est de ne pas être. Le nirvâna est le seul refuge assuré ; on est bien certain de ne plus revenir, du moment qu'on ne sera plus.

Mais il est temps de clore ces considérations déjà bien longues sur le Bouddhisme, et que je pourrais étendre encore en traitant ces grands sujets. Je résume mes critiques en les appliquant à quelques théories fondamentales :

La transmigration, qui est le point de départ de toute cette doctrine, n'est qu'une hypothèse insoutenable, que le Bouddha n'a point inventée sans doute ; mais qu'il a acceptée et dont il a tiré les plus déplorables conséquences ;

Sa morale est incomplète et vaine en ce qu'elle s'appuie sur une vue très-fausse de la nature de l'homme et de la vie ;

Le nirvâna, ou le néant, est une conception monstrueuse qui répugne à tous les instincts de la nature humaine, et à la raison, et qui implique l'athéisme.

Réduit à ces termes, le Bouddhisme devrait inspirer encore plus de pitié que de mépris ; et c'est à peine s'il serait digne des regards de l'histoire ; mais il a dominé pendant des siècles, comme il domine encore sur des peuples sans nombre ; et il offre à leur crédulité les tristes doctrines que je viens de passer en revue comme seul aliment de leur foi, qui est d'autant plus ardente qu'elle est plus absurde. Il les plonge, par l'idée de la transmigration, dans un monde fantastique qui ne leur permet de rien comprendre aux vraies conditions de celui dans

lequel ils vivent. Sa morale, qui n'a pu sauver les peuples, n'a pu surtout les organiser en sociétés équitables et intelligentes. Sa doctrine du nirvâna les a ravalés même au-dessous des brutes, qui ont au moins sur l'homme cet avantage de ne point déïfier le néant, auquel elles ne songent point. En un mot, il a méconnu, de quelque point de vue qu'on l'envisage, la nature, les devoirs, la dignité de la personne humaine. Il prétendait la délivrer, il n'a fait que la détruire ; il voulait l'éclairer, il l'a jetée dans les plus profondes ténèbres. Ses intentions ont pu être généreuses : mais son action générale, sauf quelques rares exceptions, a été fatale ; et l'on peut se demander avec une trop juste anxiété, si les nations qu'il a perdues pourront jamais trouver, ni même accepter, un remède aux maux qu'il leur a faits, et qu'il leur fera longtemps encore.

Sans doute le Brahmanisme, quand il expulsa de son sein la réforme bouddhique, par une persécution implacable, ne se dit point contre elle tout ce que nous pouvons lui reprocher au nom de la religion, de la philosophie et de la raison. Pendant près de mille ans, la société brahmanique eut pour les Bouddhistes une tolérance qui l'honore ; elle les laissa répandre en paix leurs théories, comme elle laissait à d'autres prétendus sages une égale liberté. Selon toute apparence quand la persécution commença pour ne s'arrêter qu'après l'extermination, ce furent des motifs assez peu relevés qui la décidèrent et la rendirent si terrible. Des rivalités d'influence et d'intérêts, des luttes de domination et d'orgueil, poussèrent les Brahmanes à tant de rigueur après tant de longanimité ; et le Bouddhisme serait demeuré dans l'Inde qui l'avait vu naître, si par d'incessants progrès, il n'eût menacé l'organisation des castes et les priviléges de la plus puissante.

Mais, cependant, il est permis de croire aussi que le Brahmanisme, sans bien comprendre tout ce qu'avaient de hideux les doctrines bouddhiques, ressentit contre elles quelque chose de l'aversion qu'elles nous donnent. Il n'avait pas le droit, si l'on veut, de les répudier, car c'était lui qui les avait provoquées ; et il les partageait à plus d'un égard ; il croyait à la transmigration ; et s'il n'admettait pas le nirvâna, il laissait planer sur les destinées de l'âme humaine une incertitude périlleuse ; ou bien il l'absorbait dans la nature et l'esprit universel du monde. Mais le Brahmanisme ne voulut pas se reconnaître dans les affreuses conséquences tirées de ses principes. Il est possible que le Bouddhisme n'eût que le tort d'être trop logique ; et qu'en partant de certaines données admises par tout le monde dans la société indienne, il ne se fût pas trompé dans ses déductions aussi rigoureuses qu'absurdes. Mais on eut horreur de lui ; on redouta son mortel poison quoiqu'on l'eût préparé ; et l'on renvoya ses ravages chez des peuples qui pouvaient vivre de ces doctrines délétères sans y succomber. C'était déjà trop que l'Inde eût été le berceau du Bouddhisme ; on ne voulut pas souffrir qu'elle en devînt le séjour et le foyer durables.

L'histoire ne possède rien de précis ni de complet sur les phases de cette persécution ; on ignore à peu près entièrement quelles en furent les causes particulières et les diverses péripéties. On sait beaucoup mieux comment le Bouddhisme naquit et se développa dans l'Inde, qu'on ne sait comment il y mourut, bien que ces derniers événements soient plus rapprochés de nous de onze ou douze cents ans tout au moins. Mais en attendant que des découvertes nouvelles nous dévoilent l'histoire de ces temps malheureux et nous expliquent les détails de ce fait im-

mense, les causes générales n'en peuvent être douteuses : c'est l'intéret matériel des Brahmanes, ce sont les intérêts moraux de la société indienne qui ont exigé cette expulsion violente. La prétendue réforme qu'apportait le Bouddhisme n'était qu'un mal plus grand. Le Brahmanisme, tout défectueux qu'il est, valait encore mieux que lui ; et par une de ces réactions que ne comprennent jamais les peuples qui les font et qui en profitent, on détruisit, à l'avantage d'erreurs anciennes et respectées, des erreurs nouvelles encore plus fâcheuses. La réforme disparut pour laisser une place méritée à la vieille croyance, et elle fut réduite à n'infecter que les nations voisines, si dégradées qu'elles purent encore y trouver un progrès. L'Inde n'y pouvait trouver qu'une chute dont elle se préserva peut-être avec plus de sagesse que de clémence. C'était un présent bien étrange que d'apporter aux hommes l'athéisme avec l'espoir du néant ; mais il y avait des hommes et des populations immenses pour qui c'était là une lumière, et que le Bouddhisme, tout monstrueux qu'il était, appelait du moins à une vie morale qu'elles n'avaient jamais connue. C'était beaucoup que de leur offrir l'idéal du Bouddha, même déparé par ces extravagantes ou abominables doctrines.

A la fin du XVII^e^ siècle et dans le siècle suivant, une question s'était élevée entre quelques esprits éminents, à l'occasion de la Chine, que l'on commençait alors à mieux connaître : on s'était demandé s'il était possible qu'une société d'athées existât, et si l'accusation d'athéisme portée contre ce vaste empire avait quelque apparence de raison et de probabilité. Bayle rendit la discussion fameuse en se prononçant pour l'affirmative, que Voltaire devait contredire après lui. Les opinions furent très-partagées, et la question sembla demeurer indécise, en l'absence de

faits suffisamment connus pour la trancher. Aujourd'hui, et en face des révélations si complètes et si évidentes que nous font les livres du Bouddhisme découverts et expliqués, le doute n'est plus permis. Les peuples bouddhiques peuvent être sans aucune injustice regardés comme des peuples athées. Ceci ne veut pas dire qu'ils professent l'athéisme, et qu'ils se font gloire de leur incrédulité, avec cette jactance dont on pourrait citer plus d'un exemple parmi nous; ceci veut dire seulement que ces peuples n'ont pas pu s'élever, dans leurs méditations les plus hautes, jusqu'à la notion de Dieu, et que les sociétés formées par eux s'en sont passées, au grand détriment de leur organisation et de leur bonheur. Mais, en fait, ces sociétés existent, très-nombreuses quoique impuissantes, fort arriérées quoique très-anciennes, corrompues et raffinées, et profondément malheureuses par une ignorance et par des vices que les siècles ne font qu'accroître, loin de les corriger. Bayle avait donc raison de soutenir que de telles sociétés étaient possibles; nous savons aujourd'hui qu'elles sont réelles. Mais, peut-être aussi, faut-il dire avec Voltaire : « Ces peuples ne nient ni n'affirment « Dieu; ils n'en ont jamais entendu parler. Prétendre « qu'ils sont athées, est la même imputation que si l'on « disait qu'ils sont anti-Cartésiens; ils ne sont ni pour ni « contre Descartes. Ce sont de vrais enfants; un enfant « n'est ni athée, ni déiste; il n'est rien (1). » Ce jugement de Voltaire est encore le plus vrai et le plus consolant. Çâkyamouni n'est pas plus un athée que Kapila; seulement il a eu la faiblesse et le malheur d'ignorer Dieu; il aurait fallu qu'il l'eût combattu pour qu'on pût avec équité lui reprocher son athéisme. Les peuples auxquels

(1) Voltaire, *Dictionnaire encyclopédique*, article *Athéisme*.

sa doctrine devait convenir étaient aussi aveugles que lui, et il a été prouvé par la science de nos jours qu'ils ne connaissent pas Dieu, même de nom. M. Abel Rémusat a constaté que les Chinois, les Tartares et les Mongols, auxquels on pourrait, je crois, ajouter les Tibétains, n'ont pas de mot dans leur langue pour exprimer l'idée de Dieu (1). En présence d'un phénomène aussi curieux et aussi déplorable, que confirme d'ailleurs toute une religion, on pourrait se demander si l'intelligence de ces peuples est faite comme la nôtre, et si, dans ces climats où la vie est en horreur et où l'on adore le néant à la place de Dieu, la nature humaine est bien encore celle que nous sentons en nous. D'ailleurs, la foi de ces peuples, tout insensée qu'elle peut nous paraître, a été si exclusive qu'ils lui ont consacré leur pensée tout entière; ils n'ont de livres que leurs livres sacrés; ils n'ont pas permis à leur imagination, toute déréglée qu'elle était, de se distraire ou de s'égarer sur d'autres; et la plupart des nations bouddhiques n'ont de littérature que celle des Soûtras (2).

Si j'ai tant insisté sur le Bouddhisme, c'est d'abord à cause de son importance historique dans le passé et même dans le présent de l'humanité; mais c'est aussi pour prévenir, autant qu'il dépendra de moi, l'illusion qu'il peut faire à quelques esprits. Sans doute, il n'est pas à craindre que son effrayant ascétisme fasse des prosélytes parmi nous; la transmigration et le néant avec l'athéisme ne comptent pas, je crois, beaucoup de fidèles dans nos

(1) M. Abel Rémusat, *Foe Koue Ki*, page 138.

(2) C'est là, sans doute, ce qui fait que les Soûtras sont à la fois si nombreux et si extravagants; ils doivent tenir lieu de tout aux peuples qui croient au Bouddha.

rangs. Mais le Bouddhisme a certains côtés par lesquels il peut séduire. Le personnage du réformateur lui-même est fort grand; et l'on peut dire qu'il est accompli. Dans sa vie, telle que nous la connaissons, il n'y a pas une faute, pas une tache. Les vertus qu'il a inspirées ont été très-sincères et parfois éclatantes, si d'ailleurs ses principes étaient faux. Héros lui-même, il a produit d'héroïques imitateurs. Cette morale, tout erronée qu'elle est, rachète du moins ses erreurs par une austérité que rien ne peut désarmer; ses vices n'ont rien de vulgaire ni de bas; le renoncement poussé à ce point, même quand il s'égare, est encore digne de quelque estime; on peut plaindre la folie de l'ascète, mais on ne la méprise point. Je ne m'étonne donc pas que le Bouddhisme, surtout quand il était moins connu, ait provoqué quelque admiration. Les ressemblances même qu'il pouvait offrir avec le christianisme n'ont pas laissé que de tromper, non-seulement des esprits hostiles à la foi chrétienne, mais aussi des croyants. Les uns ont voulu y trouver un rival de la religion qu'ils combattaient; les autres y voyaient un reflet des doctrines, objet de leur culte. Je crois qu'aujourd'hui toutes ces méprises, également insoutenables, doivent se dissiper. Le Bouddhisme est parfaitement original en ce sens qu'il n'a point emprunté à des peuples étrangers ou à des civilisations meilleures des principes et des théories qu'il a corrompus; il est exclusivement indien, et il est sorti tout entier du passé de l'Inde elle-même : sans le Brahmanisme qu'il a prétendu réformer, sans les systèmes philosophiques qu'il a propagés, peut-être à son insu, il n'eût pas été possible, et il ne se comprendrait pas. Mais si le Bouddhisme n'a pas pris de leçons du christianisme, ce serait une erreur bien plus grande encore de supposer qu'il puisse lui en donner. Le

Bouddhisme est fort intéressant à connaître, je l'avoue, et des travaux comme ceux de MM. Burnouf, Hodgson, Schmidt, Csoma, Turnour, Stanislas Julien, Ch. Lassen, Foucaux, etc., méritent toute notre gratitude. Ils nous révèlent une page jusqu'à présent inconnue ou mal comprise des annales humaines; ils nous font pénétrer dans la vie morale et intellectuelle de ces peuples qui, après tout, sont nos frères, si ce n'est tout à fait nos semblables. Mais hors de là le Bouddhisme n'a rien à nous apprendre, et son école serait désastreuse pour nous. Malgré des apparences parfois spécieuses, il n'est qu'un long tissu de contradictions; et ce n'est pas le calomnier que de dire, qu'à le bien regarder c'est un spiritualisme sans âme, une vertu sans devoir, une morale sans liberté, une charité sans amour, un monde sans nature et sans Dieu. Que pourrions-nous tirer de pareils enseignements? Et que de choses il nous faudrait oublier pour en devenir les aveugles disciples! Que de degrés il nous faudrait descendre dans l'échelle des peuples et de la civilisation!

Le seul, mais immense service que le Bouddhisme puisse nous rendre, c'est, par son triste contraste, de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances, en nous montrant tout ce qu'il en coûte à l'humanité qui ne les partage point.

ERRATA.

Pages.

73, ligne 23, *au lieu de :* mois, *lisez :* années.

119, note 2, *au lieu de* : Williams, *lisez* : William.

121, note 2, *effacez* : pag. 363 de l'éd. de M. Max. Müller et

123, ligne 14, *au lieu de* : position, *lisez* : punition.

166, ligne 19, *au lieu de* : troisième, *lisez* : second.

184, note 2, *au lieu de* : tome XXX, p. 13, *lisez* : p. 90.

TABLE DES MATIÈRES.

		Pages.
AVANT-PROPOS.		V à VII
I.	— Chronologie du Bouddhisme.	1
II.	— Caractère et vie de Çâkyamouni. . . .	28
III.	— Légende de Çâkyamouni.	83
IV.	— De la Morale bouddhique.	124
V.	— Influence de la Morale de Çâkyamouni.	150
VI.	— De la Métaphysique de Çâkyamouni. .	179
VII.	— Critique du système de Çâkyamouni. .	206
Errata.		249

Orléans. — Imp. de Colas-Gardin.

कम्मवाक्यं

LIBER DE OFFICIIS SACERDOTUM BUDDHICORUM.

PALICE ET LATINE PRIMUS EDIDIT ATQUE ADNOTATIONES ADIECIT

FRIDERICUS SPIEGEL.

Bonnae ad Rhenum.

IMPENSIS H. B. KOENIG.

1841.

Praefatio....

Quindecim fere anni praeterierunt, ex quo conjuncta Burnoufii et Lassenii opera doctissimae illae commentationes de linguâ pâlica, cujus vix nomen tunc temporis apud nos innotuerat, in lucem prolatae sunt. Quas, quanto applausu, ubi spatium adhuc ignotum aperiebatur, nostra aetas exceperit, quis est, qui nesciat? Quod tamen inde, neque ab his neque ab aliis viris doctis, qui Indicis studiis operam dant, in Europa quidquam editum sit, nolite mirari, quum ea lingua, quae semper principatum inter Indicas tenebit, tam multi atque magni laboris indigeret. Ad quod accedit, ut codices manuscripti apud nos non tam crebro extent ac lingua sanscrita conscripti.

Denuo autem Mahavansa, qui liber et inquirendae linguae pâlicae et cognoscendae historiae Indicae pari momento, abhinc quatuor annis a Turnourio in Taprobane insula edi coeptus est, animos doctorum ad haec studia intendit.

Hoc ipso libro ego quoque impulsus, cum linguae pâlicae operam dare constituissem, frustra circumspexi, e quibusnam libris parari posset hujus linguae cognitio accuratior. Quare, ut ad unicum locum confugerem, ubi praeter linguae sanscritae doctrinam etiam huius linguae cognitio in Germania accipienda esset, Bonnam adii. Neque spes me fefellit. Nam Lassenius, pro sua erga omnes qui eum adeunt benevolentia, non solum mihi omnia, eaque non pauca, quae ipse de hac lingua perscrutatus erat, tradidit, sed mihi etiam codicum, quos incredibili labore Parisiis descripserat, usum liberaliter praebuit, ut quam plurimos fructus ex iis perciperem. Primitias eorum, quae collegi, nunc publici juris facturus, primum hunccè libellum edere constitui, quem ad edendum aptissimum esse jam docuerunt clarissimi illi linguae pâlicae vindicatores. Sed, antequam de libello ipso loquar, ea, quae de indole et ingenio linguae pâlicae cognitione digna sunt, paucis proferam.

Buddhae sectatores, Brachmanum exemplum nequaquam secuti, linguam sanscritam non solam adhibuerunt in libris sacris conficiendis, sed non dubitarunt, linguis

vulgaribus etiam scripta sacra conscribere*). Inter eas, quas primo ad libros exarandos adhibuerunt, lingua, quam pâlicam nominare consuevimus, tam insignem locum tenebat, ut lingua sancta Buddhicorum, Pegu, Siam et Taprobanem insulam habitantium usque ad hanc aetatem maneret. Cum vox पालि ipsa in lingua pâlica tres partes sacrorum librorum significet**), vox पालिभासा vim habebit: lingua sacrorum librorum, diversa ab अत्थकथाभासा i. e. lingua singhalensis, in qua commentarii ad tres partes librorum sacrorum scripti sunt. Apud Buddhicos ipsos plerumque मागधी vocatur, quo testimonio, id quod Burnoufii et Lassenii disceptationibus extra omnem dubitationem positum est, optime probatur, hanc linguam in India ipsa ortam esse. Quod tamen Buddhae sectatores contendunt, eam minime descendere a sanscrita, quin etiam, esse priscam et ex qua omnes ceteras linguas esse deducendas, vix dignum est, quod refutetur.

---

*) Apud Tibetanum quendam auctorem (cf. Journ. of. the As. Society of. Bengal. 1838. March. p. 281. sqq.) sacra quaedam inveniturnarratio, quae exhibet, quanam lingua quodque scriptum confectum sit. Narrat, Sutra esse lingua Sindhica confecta, Parâmitâm et Mantras lingua sanscrita, scripta, quae Tantra appellantur lingua sanscrita, prâcrita et apabhrança atque linguis barbarorum. Omnia scripta etiam lingua persica, sinica et tibetana esse confecta.

**) Cf. Mhv. p. 253. l. 2. थेरियाच्चरियो सब्बे पालिं विय तं अगहुं et imprimis] p. 252. l. 10. Cf. etiam Prinsep. Inscriptions of Delhi and Allahabad. Nr. V. l. 1. हेवं च हेवं च मे पालियो वादेथ.

Quae lingua quum sancta Buddhicorum sit, consentaneum videtur credi, ab illis ad Taprobanem insulam introductam et inde in Indiam transgangeticam translatam esse. India autem magna vario commercio cum Taprobane insula antiquissimis temporibus coniuncta est, nota est mentio huius insulae adeo in Rameïde. Enumerantur sex reges brahmanici *) in Mahavansa, quos, ante memoriam Asocae regnum tenentes, dubitari nequit, alia lingua usos esse. Quod egregie probatur multitudine vocabulorum e lingua sanscrita, non pâlica, in linguam singhalensem translatorum, quae priore illo commercio illata esse mihi videntur ut कर्ण auris, non कण्ण, वैर्, non वेर्, quin etiam vocales ऋ, ॠ, ऌ et ॡ inveniuntur, eodem modo visarga, qui in lingua pâlica fere evanuit **), in lingua singhalensi usitatissimus est (ex. gr. දුඃඛ dolor, non දුක්ඛ ut in ling. pâl.). Sunt denique omnes libri, qui tractant geometriam, astronomiam etc., lingua sanscrita conscripti.

Propius adhuc Elu ad linguam sanscritam accedere, quin etiam originem ex ea ducere fertur, quod tamen addubitamus, ipsis Clougiii verbis innisi ***), quia

*) Reges Ceylonenses ante Asocam re vera brahmanicos fuisse vidimus e mentione Brahmanum; cf. Mhv. p. 50. l. pen. p. 60. l. 9. p. 65. l. 6. etc.

**) Cf. Essai sur le Pali p. 77.

***) Clough Singhalese dictionary pref. p. II. *The Eloo has undoubtely given birth to the vernacular language of this country.*

Raskius, linguam singhalensem numero dekkhanicarum esse adscribendam, certissimis probavit testimoniis.

Scrutantes in libris Singhalensibus, quando advenerint Buddhici; linguam pâlicam secum ferentes, illatam esse illam invenimus tempore Devânampiyatissae, aequalis Açocae illius, Magadhorum regis, quem regnasse annis 260—219 certissimis rationationibus constat, quas tamen hic proferre longum est *). Hic filium **) Mahindam in Taprobanem misit, qui hanc insulam disciplinae Buddhicae aperiret, unde linguam मागधी nominatam esse verisimile est. Et profecto, collatis inscriptionibus illis, quae ad nostram aetatem pervenere, cum lingua pâlica, minime dubitari potest, quin hae linguae arctissime coniunctae sint. Hae linguae non ita multum distant a sanscrita, cum neque literas elidant, neque literas aspiratas in ह commutent, ut lingua prâcritica, nisi paucis exceptis ***). Eodem modo र in ल tantum mutatur, si

---

It appears to claim great antiquity, and, being derived from Sanskrit, a great portion of her may be traced from that source.

*) Cf, quae ingeniose, ut solet, hac de re disputavit cl. Lassenius Zeitschr. fürs Morgenl. I. p. 109.

**) Fratrem Açocae, non filium fuisse Mahindam contendit Foe kue ki. p. 209. Sed Mahavansa disertis verbis eum filium Açocae facit. Cf. Mhv. p. 76. l. 8.

***) Ita अवहामि = अवधामि Inscr. Delhic. IV. l. 6. ap. Prins. In ling. pâl. invenies पिद्हेसि pro पिद्धेसि Mhv. p. 4. l. 4. et पनिद्हि pro पनिद्धि etc.

cum alia consonanti est coniuncta *). Degeneravit autem lingua pâlica non magis a sanscrita quam dialectus Dhaulica. Anteponenda utrique linguae videtur dialectus Girnarensis, quae sanscritae proxima etiam conservavit, eiusmodi verba ut नस्ति etc. Quas tamen inscriptiones quum alio loco mox tractaturus sim, haec pauca hic sufficiant.

Lingua pâlica iam antiquis temporibus per grammaticos exculta est, quorum tamen opera nondum typis expressa sunt, illa autem grammatica, quam usitatissimam inter indigenas et आलावतार nominatam Cloughius transtulit, denuo probat, ex India esse hanc scientiam deductam, quum termini technici ab Indis inventi in hanc gram-

*) De littera य cum literis palatalibus commutatione haec addere liceat. Lingua Dhaulica य semper retinet secundum usum, qui adeo in Mâgadhica dialecto in dramatibus non prorsus evanuit. Cf. Lassen gramm. Prâc. p. 391. Litera य simplex retinetur et in dialecto Girnarensi et in lingua pâlica (cf. Essai sur le Pali p. 163.). Commutationes consonantium compositarum in lingua pâlica admodum frequentes sunt. cf. अच्चयो किच्चं etc. contra य conservata est in अय्यं (आर्य) कय्यं pro कार्यं etc. In dialecto Girnarensi semel inveni अचायिक, quae forma in dialecta dhauliensi अतियायिक scribitur. In vocibus ut कर्तव्यं, ubi lingua pâlica magis degenerata कतब्बं ponit, dialectus Girnarensis कतव्वं, dialectus dhaulica कतविय ponit. — Contra atmanepadam in utraque dialecto evanuit, in lingua pâlica autem conservatum est. Cf. paradigmata apud Clough. Pali grammar p. 102. sqq. et exempla ut दिस्सन्ते Mhv. p. 68. l. 10. दिस्सरे ib l. 11. अरहते p. 69. l. 2. p. 50. l. 9.

maticam introducti sint. Antiquissimam de lingua pâlica grammaticam Câtyâyanae*) cuidam attribuunt haud dubie eidem, qui Vârtica ad Pâninis aphorismos conscripsit, sane eo consilio, ut nomine illo in India celeberrimo auctoritatem linguae suae vindicent. Quod opus non in Taprobane sed in Dakshina esse confectum, contendit TURNOURIUS. Câtyâyanae opus, in Taprobane insula saltem, non iam extat, contra numerus haud exiguus aliarum grammaticarum, quae doctrinam suam e Câtyâyanae opere derivant. Hae saltem in re pâlici grammatici prâcriticis sunt inferiores, quod, falsa de linguae suae aetatis opinione ducti, linguam pâlicam non cum sanscrita comparaverunt, e qua sola accuratior formarum pâlicarum cognitio proficisci potest.

Quod attinet ad lexica, etiam haec opera indicam originem indicant. Quum auctor Amara Koshae doctrinae Buddhicae fuerit addictus, profecto non mirum est, quod lexicon pâlicum ad ejus exemplum confectum sit. Liber धातुमञ्जरि a CLOUGHIO editus Dhâtupâtham sanscritum ubique sequitur, omissis tamen pluribus capitibus. Cetera linguae pâlicae monumenta, quae adhuc extant, a TURNOURIO et UPHAMIO enumerantur **). Prima tantum pars

*) De Câtyâyano nostra cf. doctiss. Boehtlingkium Panini T. II. p. XLIX. De Buddhicis narrationibus de hoc grammatico vid. Mahav. p. XXVI.

**) Cf. Turnour. Mhv. p. LXXV. Upham X. Sacred and historical books III.

Mahavansae typis exscripta est, qui, quanti sint momenti literae pâlicae, optime demonstrat. Libri sacrorum in Taprobane sero conscribebantur, quum per magnum temporis spatium vivo sermone proderentur *).

Sed hactenus de lingua pâlica. Quod vero attinet ceteras linguas gentium Buddhicarum haud dubie lingua tibetana et singhalensis sunt gravissimae; ambae in Europa vix notae, nullumque opus, quod sciam, his conscriptum typis expressum est. De lingua tibetana mihi persuasum est, versiones e lingua sanscrita esse nimis fideles, quas vix intelligas, omisso aut ipso opere sanscrito aut lexico tibetano — sanscrito **). Quamquam pauca tantum loca contuli, confirmatur tamen sententia mea lexico tibetano a Csoma Koeroesi edito, ubi voces tibetanae per voces sanscritas exprimuntur, quae in compositionibus tantum adhiberi possunt (ex. gr. अभि p. 139.) et versiones Sinenses. (cf. Foe kue ki LX.) ***). Utinam illustrissimo lexici tibetici editori placeat id quod iam pro-

*) Mhv. p. 207. l. pen.

पिटकत्तयपालिं च तस्स अत्थकथं च तं ।
मुखपाठेन आनेसुं पुब्बे भिक्खु माद्दामति ॥
हानिं दिस्वान सत्तानं तदा भिक्खू समागता ।
चिरट्ठितत्थं धम्मस्स पोत्थकेसु लिखापयुं ॥

**) Cf. प्रज्ञा पारमिता
ses rab ki baroltu singba.

***) Singhalenses etiam si quid vertunt, verbotenus vertunt. Cf. Clough in Oriental Miscellaneous Translations. T. II.

misit praestare et studia nostra editione sanscrita et tibetana Lalitavistarapurânae adjuvare!

Sed transeamus ad libellum nostrum. Affirmat Cloughius hunc esse Vinayapitacae partem omniaque manuscripta conscripta sint literis pâlicis illis vetustioribus, quas Pali carrée nominabant auctores libri: Essai sur le Pali. Commentarius libri in Taprobane non extat; in Italia librum nostrum una cum commentario asservari docet Paulinus a Bartholomeo, quod tamen secus credo.

Versiones nostri libelli extant duae, una a BUCHANAN, altera a CLOUGHIO edita*). Quarum tamen illa non e lingua pâlica, ideoque pâlica vocabula semper corrumpit. Quae additae sunt explicationes ad verba ipsius libri, ab editore collectae an e glossatore editae sint, incertum est. CLOUGHII versio textum stricte sequitur. Ambae versiones a textu raro aberrant, imprimis versio Cloughiana multis locis genuinum sensum, et interdum etiam veras lectiones indicavit. In Cloughii versione hic libellus primo tantum capite continetur, praeterea sex capita addita sunt; affirmat tamen Lassenius, omnes quos

*) Sunt capita reliqua apud Cloughium. Cp. II. on the investiture of an ordained priest with the complete robe. C. III. On the consecration of a side for the performance of the Poyas. C. IV. The bestowment of the Kathina. C. V. On the election of a Thera under some special name. C. VI. On giving a name to a priest. C. VII. On the dedication of a temple.

viderit codices non amplius progredi. Codice usus sum Parisiensi, a Lassenio descripto, quum Parisiis commorarer, quem pluribus illustrare supersedeo, quum iam tractatus sit: Essai sur le Pali. p. 205—209. Codicis in fine desunt pauca, quae tamen facile addi possunt. Codices manuscriptos librorum pâlicorum esse non sine mendis, non est mirandum. Describuntur quidem magna cum diligentia, sed quum scribis plerumque deficiat linguae sanscritae cognitio, nihilominus vitia irrepunt et facile propagantur. Hinc explicari potest constantia errorum in codice nostro, quorum nonnullos in adnotationibus commemoravi. Facillime hi errores corrigi possunt collatis libris pâlicis in Taprobane exaratis cum codicibus nostris Siamensibus, nam raro hi codices eosdem errores proferunt. Praeter errores, de quibus in adnotationibus verba feci, imprimis hi perquam frequentes sunt: Manuscripta Palico-Siamensia vulgo pro प फ exarant, ex. gr. पद्दीफ संनिफातो उफोसथो, quem errorem in libris Singhalensibus nusquam inveni, si vocem पुष्पं excipis, quae secundum Abhidhânam etiam फुष्फं scribitur. Eodem modo evitantur in libris Singhalensibus errores ut परिसुद्दो, सद्दिं (साक्षि), qui in codicibus Kammavakyae et Pratimoksha sunt frequentissimi. Contra regulas sanscritas de न et ण literis semper fere in his codicibus observatas inveni, ubi libri Singhalenses plerumque nullum discrimen

constituunt. Exempla haec sufficiant: पानको an insect. Abh. II. 10. 13. पानो animal Mhv. p. 3. l. ult. p. 90. l. 9. contra पापां = पानं Abh. II. 5. 14. Eodem modo खपां et खनं promiscue; et exempla ut वुत्तिह Abh. I. 1. 2. 3. in Mahavansa ubique inveniri possunt. Haec tamen menda facile emendari possunt, collatis inter se manuscriptis Singhalensibus et Siamensibus.

De mea hujus libri editione pauca mihi dicenda sunt, praeter ea, ut lectores benevolos iterum iterumque rogem, ne nimis severe hoc primum editionis libri pâlici periculum judicent. Menda haud pauca inesse probe scio, neque aliter expectari potest in libro, ad quem edendum tam pauca subsidia adhiberi potuerunt. Quos enim in manibus habeo libros lingua pâlica conscriptos, subsidia quidem sunt haud spernenda, nequaquam tamen sufficientia. Mahavansae tomus primus, omnis bonae frugis plenus, quantum me profecerit ipsi videbunt lectores ex editione mea. Sed omnia ex eo explicari non possunt, liber utilissimus enim, historiam praecipue spectans, res quae in hoc libro tractantur obiter tantum commemorat. Pratimoksha autem explicatione magis eget, quam qui nostrum librum explicet. Lexicon pâlicum, quod अभिधानप्पदीपिका nominatur, a Cloughio editum, magnum quidem vocabulorum thesaurum continet, attamen non omnes voces complectitur. Haec si reputant lectores spe-

ro fore, ut menda benigne excusent veniamque dent, si nonnullae falso explicavi.

In adnotationibus, quas addidi, versionem meam exemplis aliunde collatis firmare eoque vocabula singula explicare studui. Glossarium, omnia verba complectens, addere ideo nolui, quod in lexico integro edendo jam dudum occupor, ad quod perficiendum praeter quosdam alios libros etiam hunc libellum quantum potui accurate contuli. Loca, quae e Pratimoksha edidi, praecipue eo consilio addita sunt, ut lectores perspiciant totius libri indolem. Librum integrum edidissem, si subsidia mea suffecissent. Ad Abhidhânam ubique lectores delegavi, cujus libri novam editionem parat cl. BROCKHAUSIUS, in qua editione, si quando apparuerit, certe nihil desiderabitur.

Vix, puto, egebit excusatione, quod hunc librum typis sanscritis exprimendum curaverim. Nam quum loca prâcrita in dramatis typis sanscritis exarare nulli dubitemus, eodem jure literas sanscritas in lingua mere Indica et a lingua patria vix degenerata adhibere possumus.

Sed huic praefationi finem imponere non possum, quin publice gratias agam quam maximas viris illustrissimis, RUECKERTO, LASSENIO, GILDEMEISTERO, quibus me omnia, quae de literis Indicis teneo, accepisse glorior. Quibus viris doctissimis, jam mea laude majoribus, qui a primo fere initio usque ad hoc tempus semper foverunt

studia, mea pro tot beneficiis in me cumulatis magis quam verbis exprimi potest, obstrictus sum et semper manebo.

Et nunc haec folia non sine justo timore in lucem emitto, quae si non omnino displicuerint viris doctis, jam operae pretium factum esse censebo.

ADDENDA ET CORRIGENDA.

p. 6. l. 3. infra lege: उपदंशायो.

p. 29. l. 13. adde: अकुसलो. Cod. कुसलो, id quod suadente doctiss: Boehtlingkio mutavi in अकुसली „ineptus“. Clough. be not abashed.

Impressit Franciscus Baudon typis propriis Sanscritis.

कम्मवाक्यं

नमो तस्स भगवतो अरहतो

सम्मासंबुद्धस्स ॥

पठमं उपज्झं गाहापेतब्बो ।

उपज्झं गाहापेत्वा पत्तचीवरं आचिक्खितब्बं ।

अयं ते पत्तो । आम भन्ते ।

अयं संघाटि । आम भन्ते ।

अयं उत्तरासङ्गो । आम भन्ते ।

अयं अन्तरवासको । आम भन्ते ।

गच्छ अमुम्हि ओकासे तिट्ठाहि ॥

सुणातु मे भन्ते संघो । नागो आयस्मतो तिस्सस्स

उपसंपदापेक्खो । यदि संघस्स पत्तकल्लं । अहं नागं अनुसासेय्यं ॥

सुणासि नाग। अयं ते सच्चकालो भूतकालो । यं जातं । तं संघमज्झे पुच्छं ते । सन्तं अत्थीति वत्तब्बं । असन्तं नत्थीति वत्तब्बं । मा खो वि त्थासि । मा खो मं अकुसलोसि ।

एवं तं पुच्छिस्संति ॥

सन्ति ते एवंरूपा आबाधा । कुट्ठं ।

नत्थि भन्ते ।

गण्डो ।

नत्थि भन्ते ।

किलासो ।

नत्थि भन्ते ।

सोसो ।

नत्थि भन्ते ।

अपमारो ।

नत्थि भन्ते ।

मनुस्सोसि । आम भन्ते ।

पुरिसोसि । आम भन्ते ।

भुजिस्सोसि । आम भन्ते ।

[illegible]णोसि । आम भन्ते ।
नसि राजभटो । आम भन्ते ।
अनुञ्ञातोसि मातापितूहि । आम भन्ते ।
परिपुण्णवीसतिवस्सोसि । आम भन्ते ।
परिपुण्णं ते पत्तचीवरं । आम भन्ते ।
किंनामोसि । अहं भन्ते नागो नाम ।
को नाम ते उपज्झायो । उपज्झायो मे भन्ते आयस्मा तिस्सत्थेरो नाम ॥
सुणातु मे भन्ते संघो । नागो आयस्मतो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । अनुसिट्ठो सो मया । यदि संघस्स पत्तकल्लं । नागो आगच्छेय्य ॥ आगच्छाहीति वत्तब्बो ॥
संघं भन्ते उपसंपदं याचामि । उल्लुम्भतु मं भन्ते संघो अनुकम्पं उपादाय ॥ दुतियं भन्ते संघं उपसंपदं याचामि । उल्लुम्भतु मं भन्ते संघो अनुकम्पं उपादाय ॥ ततियंपि भन्ते संघं उपसंपदं याचामि । उल्लुम्भतु मं भन्ते संघो अनुकम्पं उपादाय ॥
सुणातु मे भन्ते संघो । अयं नागो आयस्मतो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । यदि संघस्स पत्तकल्लं अहं नागं अन्तरायिके धम्मे पुच्छेय्यं ॥

सुणासि नाग। अयं ते सच्चकालो भूतकालो। एवं ज्ञातं। तं पुच्छामि। सन्तं अत्थीति वत्तब्बं। असन्तं नत्थीति वत्तब्बं॥

सन्ति ते एवंरूपा आबाधा। कुट्ठं। नत्थि भन्ते॥

गण्डो। नत्थि भन्ते॥

किलासो। नत्थि भन्ते॥

सोसो। नत्थि भन्ते॥

अपमारो। नत्थि भन्ते॥

मनुस्सोसि। आम भन्ते॥

पुरिसोसि। आम भन्ते॥

भुजिस्सोसि। आम भन्ते॥

अणणोसि। आम भन्ते॥

नसि राजभटो। आम भन्ते॥

अनुञ्ञातोसि मातापितूहि। आम भन्ते॥

परिपुण्णवीसतिवस्सोसि। आम भन्ते॥

परिपुण्णं ते पत्तचीवरं। आम भन्ते॥

किंनामो सि। अहं भन्ते नागो नाम॥

को नाम ते उपज्झायो। उपज्झायो मे भन्ते आयस्मा तिस्सत्थेरो नाम॥

सुणातु मे भन्ते संघो। अयं नागो आयस्म

ग्गो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । परिसुद्धो अन्तरा यिकेहि धम्मेहि । परिपुणं अस्स पत्तचीवरं । नागो संघं उपसंपदं याचति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । यदि संघस्स पत्तकल्लं । संघो नागं उपसंपादेय्य आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन ॥ एसा ञत्ति ॥ सुणातु मे भन्ते संघो । अयं नागो आयस्मतो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । परिसुद्धो अन्तरायिकेहि धम्मेहि । परिपुणं अस्स पत्तचीवरं । नागो संघं उपसंपदं याचति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । संघो नागं उपसंपादेति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । यस्सायस्मतो खमति नागस्स उपसंपदा आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । सो तुण्हस्स । यस्स नक्खमति । सो भासेय्य ॥ दुतियंपि एतं अत्थं वदामि । सुणातु मे भन्ते संघो । अयं नागो आयस्मतो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । परिसुद्धो अन्तरायिकेहि धम्मेहि । परिपुणं अस्स पत्तचीवरं । नागो संघं उपसंपदं याचति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । संघो नागं उपसंपादेति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन ॥ यस्सायस्मतो खमति ना

गस्स उपसंपदा आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । सो तुण्हस्स । यस्स नक्खमति । सो भासेय्य ॥ ततियंपि एतं अत्थं वदामि । सुणातु मे भन्ते संघो । अयं नागो आयस्मतो तिस्सस्स उपसंपदापेक्खो । परिसुद्धो अन्तरायिकेहि धम्मेहि । परिपुण्णं अस्स पत्तचीवरं । नागो संघं उपसंपदं याचति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । संघो नागं उपसंपादेति आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । यस्सायस्मतो खमति नागस्स उपसंपदा आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन । सो तुण्हस्स । यस्स नक्खमति । सो भासेय्य ॥

उपसंपन्नो संघेन नागो आयस्मता तिस्सेन उपज्झायेन खमति संघस्स । तस्मा तुण्हि । एवं एतं धारयामीति ॥

तावदेव छाया मेतब्बा । उतुपमाणं आचिक्खितब्बं । दिवसभागो आचिक्खितब्बो । संगीति आचिक्खितब्बा । चत्तारो निस्सया आचिक्खितब्बा । चत्तारि च अकरणीयानि आचिक्खितब्बानि ॥ पिण्डियालोपभोजनं निस्सायपब्बज्जा । तत्थ ते यावजीवं उस्साहो करणीयो ॥

अतिरेकलाभो । सघभत्त । उद्देसभत्तं । निमन्तणं । सला कभत्तं । पक्खिकं । उपोसथिकं । पाटिपदिकं ॥ आम भन्ते ॥

पंसुकूलचीवरं निस्सायपब्बज्जा । तत्थ ते याव जीवं उस्साहो करणीयो ॥

अतिरेकलाभो । खोमं । कप्पासिकं । कोसेय्यं । कम्बलं । सानं । भङ्गो ॥ आम भन्ते ॥

रुक्खमूलसेनासनं निस्सायपब्बज्जा । तत्थ ते याव जीवं उस्साहो करणीयो ॥

अतिरेकलाभो । विहारो । अड्ढयोगो । पासादो । हम्मियं । गूहा ॥ आम भन्ते ॥

पूतिमुत्तभेसज्जं निस्सायपब्बज्जा । तत्थ ते याव जीवं उस्साहो करणीयो ॥

अतिरेकलाभो । सप्पि । नवनीतं । तेलं । मधु । फाणितं ॥ आम भन्ते ॥

उपसंपन्नेन भिक्खुना मेथुनो धम्मो न पतिसेवितब्बो । अन्तमसो तिरच्छानगतायपि यो भिक्खु मेथुनं धम्मं पतिसेवति अस्समणो होति असक्य पुत्तियो । सेय्यथापि नाम । पुरिसो सीसच्छिन्नो अभब्बो तेन सरीरबन्धनेन जीवितुं एवं एव भि

क्खु मेथुनं धम्मं पतिसेविता अस्समणो होति अस क्यपुत्तियो । तं ते यावजीवं अकरणीयं ॥ आम भन्ते ॥

उपसंपन्नेन भिक्खुना अदिन्नं थेय्यसंखातं न आदातब्बं । अन्तमसो तिणसलाकं उपादाय यो भिक्खु पादं वा पादारहं वा अतिरेकपादं वा अदिन्नं थेय्यसंखातं आदियति । अस्समणो होति असक्यपुत्तियो । सेय्यथापि नाम । पण्डुपलासो बण्डनपमुत्तो अभब्बो हरितत्ताय । एवं एव भिक्खु पादं वा पादारहं वा अतिरेकपादं वा अदिन्नं थेय्यसंखातं आदियित्वा अस्समणो होति असक्यपुत्तियो । तं ते यावजीवं अकरणीयं ॥ आम भन्ते ॥

उपसंपन्नेन भिक्खुना संचिच्च पाणो जीविता न वोरोपेतब्बो । अन्तमसो कुन्थकिपिल्लकं उपादाय यो भिक्खु संचिच्च मनुस्सविग्गहं जीविता वोरोपेति अन्तमसो गब्भपातनं उपादाय । अस्समणो होति असक्यपुत्तियो । सेय्यथापि नाम । पुथुसीला द्वेधाभिन्ना अपटिसंधिका होति । एवं एव भिक्खु संचिच्च मनुस्सविग्गहं जीविता वोरोपेत्वा ।

अस्समणो होति असक्यपुत्तियो । तं ते यावजी
वं अकरणीयं । आम भन्ते ॥
उपसंपन्नेन भिक्खुना उत्तरिमनुस्सधम्मो न उल्ला
पितब्बो । अत्तमसो सुञ्ञागारे अभिरमामीति ।
यो भिक्खु पापिच्छो इापकतो । असन्तं अभूतं
उत्तरिमनुस्सधम्मं उल्लपति झानं वा। विमोक्खं वा।
समाधिं वा। समापत्तिं । मग्गं वा। फलं वा।
अस्समणो होति। असक्यपुत्तियो। सेय्यथापि नाम।
तालो मत्थका छिन्नो अभब्बो पुनविरुल्हिया ।
एवं एव भिक्खु पापिच्छो इापकतो । असन्तं
अभूतं उत्तरिमनुस्सधम्मं उल्लपित्वा । अस्समणो
होति असक्यपुत्तियो । तं ते यावजीवं अकरणी
यं । आम भन्ते ॥ ॥

VERSIO LATINA.

Adoratio sit Venerabili, omniscienti, summo Buddhae.

Primum praeceptorem ut sibi quaerat (candidatus) est curandum; postquam praeceptorem sibi procuravit, patera et vestis ab eo sunt poscendae.

Haec est patera tua. Ita domini!

Haec est vestis tua. Ita domini!

Haec est vestis tua exterior. Ita domini!

Haec est vestis tua interior. Ita domini!

Abeas et illo loco stes.

Audiat me concio sacra! Naga a venerabili Tissa upasampadam expectat. Si concioni momentum adest, ego Nagam interrogabo.

Audi o Naga! Hoc tibi est tempus vera dicendi et ea, quae fuere pronuntiandi. Quae fuerunt ego in media concione te interrogabo. Interrogato tibi ea quae sunt, confitenda, quae non, neganda sunt. Noli falsa pronuntiare! Haecce te interrogabo:

Suntne tibi eiusmodi morbi: lepra?

Non est Venerabiles!

Ulcus?

Non est Venerabiles!

Scabies?

Non est Venerabiles!

Tabes?

Non est Venerabiles!

Morbus sacer?

Non est, Venerabiles!

Esne homo? Sum homo Venerabiles!

Esne mas? Sum mas Venerabiles!

Esne tui juris? Sum mei juris Venerabiles!

Esne liber ab aere alieno? Sum o Venerabiles!

Num es inter milites regis? Non sum Venerabiles!

Licetne tibi per parentes tuos? Licet Venerabiles!

Excessistine annum vicesimum? Excessi Venerabiles!

Estne tibi patera incolumis, vestisque incolumis? Est Venerabiles!

Quod nomen tibi est? Mihi, Venerabiles, est nomen Nagae.

Quod porro praeceptori tuo? Praeceptori, Venerabiles, est nomen Tissae, rectoris.

Audiat me venerabilis concio. Naga, per venerabilem Tissam upasampadam gradum expectans a me interrogatus est. Si concioni momentum adesse videtur, Naga accedat. Accedas licet! est dicendum.

Gradum upasampadam a venerabili concione poscentem benigne excipiat me venerabilis concio. Secun-

da vice gradum upasampadam a venerabili concione poscentem benigne excipiat me venerabilis concio. Tertia vice gradum upasampadam a venerabili concione poscentem benigne excipiat me venerabilis concio.

Audiat me concio sacra. Hic Naga a venerabili Tissa upasampadam expectat. Si momentum adest concioni, Nagam de obstaculis interrogabo.

Audi o Naga! Hoc tibi est tempus vera dicendi et ea quae fuere pronuntiandi. Quae fuerint, ego te interrogabo. Interrogato tibi ea quae sunt confitenda, quae non, neganda sunt.

Suntne tibi eiusmodi morbi: lepra?

Non est Venerabiles!

Ulcus? Non est Venerabiles!

Scabies? Non est Venerabiles!

Tabes? Non est Venerabiles!

Morbus sacer? Non est Venerabiles!

Esne homo? Sum homo Venerabiles!

Esne mas? Sum mas Venerabiles!

Esne tui juris? Sum mei juris Venerabiles!

Esne liber ab aere alieno? Sum Venerabiles!

Num es inter milites regis? Non sum Venerabiles!

Licetne tibi per parentes tuos? Licet Venerabiles!

Excessistine annum vicesimum? Excessi Venerabiles!

Estne tibi patera incolumis, vestisque incolumis? Est Venerabiles.

Quod nomen tibi est? Mihi est, Venerabiles, Nomen Nagae.

Quod porro praeceptori tuo? Praeceptori, Venerabiles, est nomen Tissae rectoris.

Audiat me venerabilis concio. Hic Naga a venerabili Tissa upasampadam expectans, liber est ab obstaculis, incolumis est patera vestisque eius. Hic Naga a concione venerabili upasampadam expectat per venerabilem Tissam praeceptorem suum, si momentum adest concioni, Nagae concedat upasampadam per venerabilem Tissam praeceptorem.

Haec est formula:

Audiat me venerabilis concio. Hic Naga, a venenerabili Tissa praeceptore upsampadam expectans, liber est ab obstaculis, incolumis patera vestisque eius. Naga a concione upasampadam, poscit per venerabilem Tissam praeceptorem, concio Nagae upasampadam concedit per venerabilem Tissam praeceptorem. Qui venerabilis comprobat upasampadam Nagae per venerabilem Tissam praeceptorem, is sileat, qui non, loquatur. — Secunda vice hanc rem pronuntio: Audiat me venerabilis concio. Hic Naga a venerabili Tissa upasampadam expectans, liber est ab obstaculis, incolumis patera vestisque eius. Naga a concione upasampadam poscit per venerabilem Tissam praeceptorem, concio Nagae upasampadam concedit per venerabilem Tissam praeceptorem. Qui venerabilis comprobat upasampadam Nagae per venerabilem Tissam praeceptorem, is sileat, qui non, loquatur. — Tertia vice hanc rem pronuntio: Audiat me venerabilis concio. Hic Naga a venerabili Tissa praeceptore upasampadam expectans, liber est ab obstaculis, incolumis patera vestisque eius, Naga a concione upasampadam poscit per venerabilem Tissam praeceptorem, concio Nagam upasampadam concedit per

venerabilem Tissam praeceptorem, qui venerabilis comprobat Nagae upasampadam per venerabilem Tissam praeceptorem, is sileat, qui non, loquatur.

Comprobat concio Nagae receptum, ideo silet, ita credo.

Tunc est umbra emetienda, anni tempus est pronuntiandum, pronuntianda est pars diei, concio est pronuntianda. Deinde et res quatuor faciendae et res quatuor non faciendae sunt pronuntiandae.

Comedenda sunt, quae alii reliquere. Hoc tibi per totam vitam tuam studiòse est faciendum. Supervacanea sunt: Cibus, concioni oblatus, cibus singulari occasione oblatus, invitatio, cibus per sortes datus, convivium die octavo, decimo quinto et decimo sexto cuiusque mensis institutum. Ita domini!

Vestes pulvere inquinatae gerendae sunt. Hoc tibi per totam vitam tuam studiose est faciendum. Supervacanea sunt: Vestes e bysso, carbaso, filis sericis contextae, vestes laneae, vestes e lino aut cannabi confectae. Ita domini!

Buddhae addictorum habitatio apud radices arborum est facienda. Hoc tibi per totam vitam tuam studiose est faciendum. Supervacanea sunt: Coenobium, domus forma pyramidata exstructa, palatium, aedes, spelunca. Ita domini!

Vaccarum urina pro remedio est utenda. Hoc tibi per totam vitam tuam studiose est faciendum. Supervacanea sunt: Butyrum liquefactum, butyrum recens, oleum, mel et saccharum. Ita domini.

Sacerdotem, qui upasampadam accepit, cum femina coire dedecet atque adeo cum brutis. Qui sacerdos cum femina coitum fecit non amplius sacerdos erit, non

Sâkyaputrae assecla. Sicut vir aliquis deciso capite amplius vivere non potest, ita sacerdos, postquam cum femina coitum habuit, non amplius sacerdos erit, non assecla Sâkyaputrae. Hoc tibi per totam vitam tuam est evitandum. Ita domini!

A sacerdote, qui upasampadam accepit, nihil furtim auferendum est, ne folium quidem herbae. Qui sacerdos vel pâdam vel pâdae pretium vel quod pâdae pretium excedit non sponte oblatum aufert, non amplius sacerdos erit, non assecla Sâkyaputrae. Sicut folium flavum, cujus stilus abscissus est, amplius virescere non potest, ita sacerdos, qui pâdam, vel pâdae pretium, vel quod pâdae pretium excedit non sponte oblatum aufert, non amplius sacerdos erit, non assecla Sâkyaputrae. Hoc tibi per totam vitam tuam est evitandum. Ita domini!

A sacerdote, qui upasampadam accepit, animantia de industria interficienda non sunt, ne vermes quidem. Qui sacerdos de industria hominis corpus interficit, vel cujus scelere abortus fit feminarum, non amplius sacerdos erit, non assecla Sâkyaputrae. Sicut rupes magna in duas partes diremta denuo coniungi non potest, ita sacerdos, qui de industria hominis corpus interfecit, non amplius sacerdos erit, non Sâkyaputrae assecla. Hoc tibi per totam vitam tuam est evitandum. Ita domini.

Sacerdoti non licet conditione hominis naturam excedente gloriari; ne hoc quidem dicat: Volo in solitudine degere. Qui sacerdos sceleratus, sex donorum expers conditione hominis naturam excedente gloriatur ut: meditationem, liberationem ab animi cupiditatibus, tranquillitatem, adeptionem, viam (ad nirva-

nam) aut fructum, non amplius erit sacerdos, non Sâkyaputrae assecla. Sicut palma, cujus vertex abscissa est, denuo germina non proferre potest, ita sacerdos sceleratus, sex donorum expers, qui falso conditionem hominis naturam excedentem prae se fert, non amplius sacerdos erit, non Sâkyaputrae assecla. Hoc tibi per totam vitam tuam est evitandum. Ita domini.

ADNOTATIONES.

Nomen कम्मुव, quod codici nostro est praepositum significare idem ac sanscritum कर्मवाक्य docuerunt V. V. Dd. Burnouf et Lassen: Essai sur le Pali p. 206. Vocem कर्मवाक्य ipsam in Manuscripto suo reperisse videtur Cloughius, qui eam versioni suae praeponit*). Significat autem hoc verbum: „Expositio officiorum", nam sacerdotis Buddhici officia in hoc libello exponuntur.

Qui inter sacerdotes Buddhicos vult recipi, is adhuc puer instituendi caussa magistro traditus, usque ad vicesimum annum inter ejus discipulos, quos samaneras vocant, versatur. Vocem autem सामणेर explicant per: समणस्स अपच्च cf. Bopp. kl. Sanskritgr. p. 324. Ubi primum annum vicesimum excessit, absoluta institutione illa sacerdotium accipere licet, qui tamen gradus, priusquam sacerdoti inquirenti probaverit disertis verbis, sese liberum esse a morbis contagione nocentibus, nullo modo ei conceditur.

*) Forma कम्मवाक्यं bene se habet; nam क्य non mutatur in lingua palica. Cf. vocem वाक्यं Abh. I. 2. 2. 2. अतिवाक्यं Abh. T. 2. 2. 19. et सक्य in libro nostro.

Jam quod de caeremonia ipsa ceterum simplicissima dicendum esse videtur, proferemus, ipsissimis verbis Mahavansae auctorem docentem facientes, qui libro quinto operis sui (p. 37. l. 2.), Mahindi inter sacerdotes receptum describens, haecce dicit:

उपज्झायो कुमारस्स अहू मोग्गलि साव्हयो ।
पब्बाजेसि महादेवथेरो मज्झन्तिको पन ॥
कम्मवाचं अका तस्मिं सोपसंपदमपउले
अरहत्तं महिन्दो सो पत्तो सपटिसंभिदं ॥

„Magister adolescentis erat Moggali, in ordinem eum recepit venerabilis Mahadeva, Majjhantika autem ei officia sacerdotis exposuit, eodemque loco, quo upasampadam acceperat, etiam dignitatem arhati atque sambhidam accepit.“ Ex quo loco constat, tribus opus esse ad sacerdotem rite recipiendum atque dicandum, magistro (उपज्झायो), qui eum instituat, sacerdote, qui librum nostrum exponat, (कम्माच्छरियो) et illo, qui eum inter sacerdotes excipiat. •

नमो तस्स etc. Omnibus libris palicis praeponitur haec inscriptio. Vox सम्मासंबुद्ध invenitur Abh. I. 1. 1. 4. Vocem सम्मा (= सम्यक्) per omnisciens vertit Turnour Mhv. I. 1. Totam vocem V. V. Dd. Burnouf et Lassen e vocabulario pentaglotto explicuerunt per: „Omnino intelligens qualitatem nec facili nec difficili perceptioni inservientem.“ Essai sur le Pali p. 193.

उपज्झं Origo vocis deducenda videtur e radice sanscrita ध्या cum उप composita. Forma rarissima, sed normae linguae sanscritae plane consentanea. Consentiunt, ut videtur, manuscripta, nam Cloughius eandem formam in manuscripto suo habuit. — Accusativus उपज्झं perdet

a गाहापेतब्बो, accuratiore sermone positus pro nominativo उपसङ्का.

अयं ते पत्तो Ambo versiones interrogationem hic exprimunt. Praefero tamen meam versionem, quia melius congruit cum आचिक्खितब्बं quod nunquam est investigare ut vult Cloughius, et quia discipuli non secum afferunt vestes cf. Cloughium cp. II.

पत्तं parva olla, quam adhibent sacerdotes Buddhici ad victum colligendum, qua omnes instructi sint, necesse est. Plura de hac olla cf. Foe kue ki p. 82.

चीवरं. Cf. Malat. Madhav. Act I. p. 7. ed. Lass: Scholia ad hunc locum, quae benigne mecum communicavit cl. Lassenius: चीर° चीरेण वल्कलपटेन चीवरं सौगतपरिव्राजिकवासस्. Est omne genus vestium, quas induere solent sacerdotes Buddhici. Nulli concessum est plus quam tres vestes eodem tempore possidere, quae res accuratisimis praeceptis in Pratimoksha praescribitur. Pro. ई semper इ in hac voce exarasse codices e Siam allatos, docuerunt Burnouf et Lassen Essai sur le Pâli p. 208. In libris palicis tamen, quae in Taprobane insula exscripta sunt, hoc mendum nusquam inveni. Cf. Mhv. p. 4. lin. ult. p 11. lin. 7. et saepe. Quare hoc vocabulum cum ad manuscripta singhalensia, tum secundum normam linguae sanscritae correxi. — De veste sacerdotis brahmanici vox usurpatur Mahabharat. I. 3638.

आचिक्खितब्बं est desiderativum verbi ख्या (ख्या) praeposita praepositione आ. Forma saepius in Pratimoksha legitur et in Mahav. ex. gr. p. 133. l. pen. p. 192. l. 7.

संघाटि amictus duplex, quem initiatis tantum sacerdotibus gestare licet. Apud Wilsonem s. v. भिक्षुसङ्घाटि explicatur. Praeterea vox invenitur Mhv. p. 7. l. 3. Adno-

tat Cloughius, in scriptis singhalensibus hanc vestem nominari sangalasivura a sangala duplex.

उत्तरासङ्गो Cod. उत्तरसङ्गो male. Cf. Wils. et Abh. II. 3. 3. 10.

संघो conventus sacerdotum ad sacrum aliquod perficiendum. Diversum est संगीति cf. infra.

नाग „that is to say candidate" glossa apud Buchanan.

आयस्मा Nomen honorificum sacerdotibus inditum; descendit ab, आयुस् vita et suffixo मत् atque significat longaevus, improprie venerabilis. cf. Clough. Pali gramm. p. 94.

तिस्सो nomen incertae originis, frequentis tamen usus, apud Bauddhas. Cf. Turnour in Glossario ad Mahav. s. v. Cohaeret cum hoc nomine vox उपतिस्स, nomen Sâriputrae celebris Buddhae discipuli.

उपसंपदापेक्खो. Cod. constanter उपसम्पदापेक्खो quod correxi cf. Mhv. p. 80. l. 6. उपसंपदा est infimus gradus sacerdotis Buddhici, unde derivatum उपसंपादेमि upasampadam accipere cf. Mhv. p. 32. lin. pen. et nostrum librum. p. 7. — Receptus primum numeratur inter पुथुज्जना, qui infimi sunt sacerdotum (Mhv. p. 164. pen.) tum ad तेपिटका evehitur assiduo studio, per quinque fructus (फलानि). Sunt autem hi fructus vel gradus: सोतपन्नि Mhv. p. 4. l. 1. et alias, सकदागमी ibid. p. 173. pen. अनागमी ibid. p. 77. lin. 5. अरहो ibid. p. 13. lin. 3. पच्चेकसम्बुद्धो ibid. p. 24. lin. 7. De his quinque fructibus Remusat Foe kue ki p. 94 pluribus egit. Ad hasce dignitates evehi semper per फलं पाप exprimitur. Ita सोतपन्निफलं पत्वा । अनागमिफलं पत्वा etc in. Mhv. — Conversio ad fidem Buddhicam est: विनय Mhv. p. 94. l. 2. धम्माभिसमयो p. 73. l. 5. converti विनी Mhv. p. 2. l. 8

et 9. se convertere विसुध धम्मचक्खुं p. 73. l. 8. Credere in leges Buddhae est पसद् सासने Mhv. p. 25. l. 11. p. 38. l. 10.

पत्तकल्लं quid sit egregie nos docet Pratimokshae locus: उपोसथो यावतिका च भिक्खू कम्मपत्ता सभागापत्तियो च न विज्जन्ति वज्जनीया च पुग्गला तस्मि न होन्ति पत्तकल्लंति वुच्चति ॥. Uposatha caeremonia pattakallam (प्राप्तकाल्यं) nominatur si, quot-quot sunt sacerdotes, officia rite praestitere et nihil admiserunt contra praecepta, quae ad cibos spectant *) neque animantia evitanda in ea sunt.

वत्तब्बं Dicitur in lingua palica वुच्चति pro उच्यते । वुत्त pro उक्त, वत्वा et वत्वान pro उक्त्वा Cf. Mhv. p. 61. l. 3. p. 138. l. ult.

वित्था videtur esse sanscritum वृथा.

कुट्ठं lepra cf. Abh. II. 3. 3. 20. II. 3. 4. 12.

गण्डो blister of the skin Abh. III. 3. 271.

किलासो any other disease. Buchanan. any other cutanous disease. Clough. Videtur esse vox sanscrita क्लेश. Saepe pro ए syllabae primae vocalis अ ponitur, imprimis si syllaba a consonante duplici incipit. Vocabulum nostrum recte ita scriptum esse videmus e अकिलासु a diligent man. Abh. II. 7. 14. Alia exempla sunt: मिलक्खो Abh. II. 7. 15. pro म्लेच्छ; निस्साय

*) सभाग° i. e. स्वभाग cf. Mhv. p. 66. l. 5. Commentarius ad h. l. विकालभोजनादिवत्थुसभागापत्तियो च न विज्जन्ति. Observa usum vocis भाग, quae sensu Buddhico cibi partem significat. ex. gr. Mhv. p. 147. l. 1. 2. et sqq.— पुग्गलो animans, Abh. III. 3. 307. sanscr. पुद्गल persaepe reperitur in scriptis Buddhicis. Comm. गहपतिपण्डकादयो एकवीसति वज्जनीया च पुग्गला हत्थफासतो बहिकरणवसेन वज्जेतब्बा तस्मि न होन्ति ।

Mhv. p. 12. l. 10. p. 58. l. 2. pro निःश्रेयस् cf. Colebrooke Essays I. p. 401.

भुतिस्सो a freed slave cf. Wilso s. v. भुतिष्यो Codex semper भूतिस्सो quod correxi cum secundum normam sanscritam tum secundum Abh. II. 7. 14.

अपापो sansc. अनूपा

अनुञ्ञातोसि मातापितूहि Cod. अनुजातो cum ज simplici, quae forma tolerari posset secundum normam formarum ut आजन्नो Mhv. p. 76. 1. आज्ञा Abh. II. 4. 1. 23. et पटिजा Mhv. p. 28. l. 7. Correxi tamen hanc formam, quia semper ञ duplici in Mhv. scribitur. Cf. ex gr. p. 32. l. 8. Neminem inter sacerdotes recipi sine parentum consensu videmus e locis ut Mhv. p. 29. l. 5. p. 32. l. 8.

वीसति. Cod. विस्सति sed infra विसति = वीसति quae forma sola invenitur apud Cloughium gramm. pal. p. 68, Abh. II. 6. 27. in Mahavansa et in Asocae inscriptionibus. Cf. etiam formam prâcriticam वीसई Lassen. gramm. prâc. p. 320. de praecepto ipso cf. Prat. L. v. c. 7. n. 5. यो पन भिक्खु ञातं ओनवीसतिवस्सं पुग्गलं उपसंपादेय्य सो च पुग्गलो अनुपसंपन्नो ते च भिक्खू गारेय्हा इदं तस्मि पाचित्तियं. Qui autem Buddhae sectator animanti, quod nondum annum vicesimum excessit, upasampadam concedit, hoc animans non est receptus inter sacerdotes per upasampadam, si alios sacerdotes conviciatur, dignum est, quod in tartarum dejiciatur.*) Affirmat tamen Buchanan, hoc praeceptum crebro transgredi sacerdotes.

*) Originem sanscritam vocis पाचित्तियं me ignorare libere confiteor. Dedi versionem secundum explicationem sinicam Foe kue ki p. 205, quo de loco infra pluribus agam, ubi Remusat: *pho y thi veut dire tomber et exprime que si l'on n'abandonne pas on tombe dans*

थेरो praefectus coenobii Buddhici sexcenties legitur in Mahavansa aliisque scriptis Buddhicis. Derivatur, teste Cloughio, a voce sanscrita स्थविर्.

उल्लम्भतु. Cod. उल्लम्पतु, quod sensu caret.

अन्तरायिका धम्मा. Vocem धम्म in lingua Bauddharum significare conditionem, Zustand, docuit cl. Lassenius Zeitschr. für's Morgenland I. 228. Eodem sensu vox a philosophis Indicis usurpatur cf. Windischmann: Sancara p. 13. अन्तरायिको adj. ab अन्तरायो impedimentum. Cf. locum in Prat: V. 7. 7. यो पन भिक्खु एवं वदेय्य तथाहं धम्मं देसितं आजानामि यथा येमे अन्तरायिका धम्मा वुत्ता भगवता ते पटिसेवतो नालं अन्तरायायाति सो भिक्खु भिक्खूहि एवं अस्स वचनीयो मायस्मा एवं अवच मा भगवन्तं अब्भाचिक्खि न हि साधु भगवतो अब्भक्खानं न हि भगवा एवं वदेय्य अनेकपरियायेन आवुसो अन्तरायिका धम्मा वुत्ता भगवता अलं च पन ते पटिसेवतो अन्तरायाति एवं चे सो भिक्खु भिक्खूहि वुच्चमानो तथेव पग्गण्हेय्य सो भिक्खु भिक्खूहि यावततियं समनुभासितब्बो तस्स पटिनिस्सग्गाय यावततियं चे समनुभासियमानो तं पटिनिस्सज्जेय्य इच्चेतं कुसलं नो चे पटिनिस्सज्जेय्य पाचित्तियं ॥

Qui autem sacerdos dicit: Ita praecepta a Buddha data intelligo, sicut: quae leges obstacula dicuntur non sufficiunt ad aliquem impediendum, quin inter sacerdotes excipiatur, hic sacerdos a reliquis sacerdotibus ita est alloquendus: Noli, Venerabilis, ita dicere, noli sanctum Buddham accusare, non enim bonum est Buddham accusare *). Multis e caussis mi bone **) haec obstacula pro-

---

Venfer. Posses suspicari पाचित्तियं = प्राचित्यं. Sed etiam Turnour पचित्तिनं scribit in catalogo librorum sacrorum Buddhicorum (Mhv. p. LXXV.) ut videtur e Manuscriptis singhalensibus.

*) अभ्याख्यानं accusation. Wilso s. v.

**) आवुसो used in addressing an equal or inferior with affection or tenderness, is indeclinable. Clough. Pali grammar p. 70.

nuntiata sunt a Buddha atque re vera sufficiunt ad te impediendum, quin inter Sacerdotes excipiaris, si his obstaculis es obnoxius. Ita a sacerdotibus allocutus si rem ita esse concedit, ter a reliquis sacerdotibus est alloquendus, ut relinquat sententiam suam, hanc si reliquit faustum est, si non, dignus est, qui in tartarum dejiciatur.

परिपुण्णं अस्स. Cod. परिपुण्णास्स

तुण्हस्स. Malim तुण्हिं सिया, quod tamen in textum recipere non ausus sum, vetante Codice. Quum secundum Buddhae leges necessaria tantum dici, alioquin taceri oporteat, Bauddharum sacerdotes de aliqua re rogati aut interrogati nil respondere solent, si rem praebere aut affirmare volunt. Cf. Mhv. p. 6. l. 9 et saepius in Prat. ex. gr. यस्स सिया आपत्ति सो आविकरेय्य असन्तिया आपत्तिया तुण्हि भवितब्बं तुण्हिभावेन खो आयस्मन्ते परिसुद्धाति वेदिस्सामि.

उतुपमाणं videtur idem esse ac उतुक्खानं in Prat. Tempus anni accurate a sacerdotibus mente teneri oportet, propter uposatham caeremoniam, quae observari debet ab omnibus. Cf. Commentarium Prat. ad उतुक्खानं: उतुक्खानं हेमन्तादीनं तिण्णं उतूनं एत्तकं अतिक्कन्तं एत्तकं अवसिट्ठंति एवं उतूनि धपनसासने हेमन्तगि म्हवस्सानानं वस्सेन तीणि होन्ति ॥ अयं हेमन्तउतु अस्मि उतुम्हि अट्ठ उपोसथा इमिना पक्खेन एको उपोसथो संपत्तो एको उपोसथो अतिक्कन्तो द्वे उपोसथा अवसिट्ठा ॥. Utukkhânam i. e. trium anni temporum*) tanta pars praeterierit, tanta adhuc adventura sit necesse est. Tria sunt anni tempora secundum praecepta, quae in libro Dhapana data sunt, hiems, aestas, tempus pluviosum. — Hoc est tempus hiemis in hoc anni tem-

*) Dividuntur a Buddhae sectatoribus tempora anni aut in partes sex ut ab Indis, aut in partes tres. Cf. Turnour Gloss. ad Mhv. s. v. उतु et praecipue Abh. I. 1. 4. 13.

pore octuplices sunt ritus uposathae, die octavo huius mensis unus praeteriit, unus nunc adest, ergo sex adhuc reliqui sunt.

संगीति concio, ubi liber Winaya exponitur. Descendit vox a radice गै cum सं composita cf. Mhv. capp. III et IV. ubi ejusmodi conciones describuntur.

पिण्डियालोप° Formam पिण्डी nondum inveni in libris palicis, semper scribitur पिण्डो. Cf. Mhv. p. 24. l. 8. p. 176. l. 1. — आलोपो „a mouthful taken up by the hand" Abh. II. 6. 21. Ad पिण्डिया° cf. Mhv. p. 110. l. 10. आलोपभाग p. 147. l. 4, „remnants".

पब्बज्जा a verbo sansc. व्रज्‌ c. praep. प्र coniuncto, quod significat prodire, caus: in exilium mittere. In libris buddhicis पब्बज्ज est: prodire e statu laico ad statum sacerdotis; caus: facere, ut aliquis inter sacerdotes recipiatur. Causativo tamen etiam significatio sanscrita remansit cf. ex. gr. infra inter पारिसिका धम्मा cum. Mhv. p. 24. l, 3. Eodem modo निक्खम्‌ (scr. निःक्रम्‌) excedere etiam est: excedere e statu laico. Cf. Mhv. p. 74. l. 2. of. etiam नेक्खमं Abh. III. 3. 54 et Cloughium ad h. l.

अतिरेकलाभो Hanc vocem Buchanan reddit: but if etc. Cloughius contra: Hence the following are superfluities. Plus differre videntur versiones, quam re vera differunt. Nam inter supervacanea quidem numerantur res, quae hic describuntur, sed nequaquam vetitae sunt.

उद्देसभत्तं food given on particular occasions. Clough. उद्देश motive. Wilso s. v. Vox भत्तं (a radice भज्‌), quae cibum significat, in lingua sanscrita vix hac vi, in lingua palica ceterum usitatissima, usurpatur. Cf. ex. gr. Mhv. p. 7. l. 2. p. 25. l. pen. p. 49. l. 3. alias. Possis hunc sen-

sum e radice ipsa derivare (cf. graec. φάγω, pers. خوردن et خواردن), praestat tamen significationem e sensu buddhico vocis भाग derivare de quo supra. p. 29.

सलाकभत्तं daily alms. Mhv. p. 162 l. 6. सलाक „tickets for the distribution of alms to the priests." Turnour in Gloss. s. v. सलाकग्गो. Buchanan: „provisions sent by a letter." Clough: „food distributed by lot." Cum voce सलाकभत्तं non confundenda est vox सरकभत्तं Mhv. p. 197. I. 11. a सरको vas. Abh. II. 7. 32. Mhv. p. 146. l. 11.

तिमन्तपां ex. gr. Mhv. p. 89. lin. 5.

पंसुकूल° pro पंस्वाकूल°. Usitatius esset पंसाकूल° cf. Pratim. पकूकमताय्स्मा. Cf. tamen etiam मातापितूहिनुञ्ञातो Mhv. p. 32. l. 8. Invenitur etiam सानपंसुकूलं Journ. of the As. Soc. of Bengal. VI. 512.

सापां made of Bengal flax. Wilso s. v. शापां.

भङ्गो a भाङ्ग cannabis sativa. Wilso.

सेनासनं: सेना i. e. भिक्खुसेना ut saepe in Pratim. सेनासनं est habitatio sacerdotum in silva sita. Cf. Mhv. p. 171. l. pen. in Pratim. अरञ्ञिकानि सेनासनानि appellantur. Acstatem in silvis aut hortis transigere Buddhae sectatoribus religio est. Hortus, ubi sacerdotes vitam degunt, nominatur आरामो, quod vocabulum sexcenties in Mhv. legitur. In Foe kue ki p. 19. Seng kia lan per „jardin de plusieurs" explicatur, quod vocabulum cum doctissimo Neumannio (Zeitschrift für's Morgenl. III. p. 121.) per सङ्घारपां explico sed per „silva multorum" verto. Nam रपां quod legendum censet vir doctissimus, forma quidem praecritica est, sed non = रत्नं (quod esset रञपां cf. Vararuchi apud Lass. gr. prâc. III. 59) sed idem quod अरपयं cf. Varar. l. c. I. 4. et Lassenium gramm. prâc.

p. 173. Vox रत्न in lingua palica semper audit रतनं ex. gr. Mhv. p. 4. l. 4. p. 68. l. 6. alias.

अड्ढयोगो house in form of a supanna. Abh. II. 2. 12.

पासादो palace. Abh. II. 2. 11 et 12.

पूतिमुत्तं „urine of a horned cattle“ Abh. II. 3. 2. 21.

De ceteris remediis haec in Pratim. praecipiuntur (L. V. 4. 9.) यानि खो पन तानि पणीतभोजनानि सेय्यथिदं। सप्पि नवनीतं। तेलं। मधु। फाणितं। मच्छोमसं (मच्छमंसं)। खीरं। दधिं। यो पन भिक्खु एवंरूपानि पणीतभोजनानि अगिलानो अत्तनो अत्थाय विञ्ञा पेत्वा भुञ्जेय्य पाचित्तियं. Qui sacerdos non aegrotus hisce cibis dulcibus: butyro liquefacto, butyro recenti, oleo, melle, saccharo, carne piscium, lacte, sero, sciens animi caussa vescitur, dignus est, qui in tartarum dejiciatur.

सप्पि butyrum esse inter remedia sacerdotum aegrotorum videmus e Mhv. p. 37. l. ult. — De मधु vid. Mhv. p. 24. l. 7. sqq.

फाणितं sugar. Abh. II. 6. 17.

Quae nunc sequuntur leges in Pratim. पातिक्खा धम्मा appellantur. Hoc loco non a re nobis videtur de hoc libro, qui a sectatoribus Buddhae plurimi aestimatur, nonnulla addere.

Pratimoksha continet magnum numerum legum subtilium, quae sacerdotibus Buddhicis praescriptae sunt et quas die octavo et die decimo quinto cujusvis mensis recitari oportet. Legimus hoc praeceptum in ipso fine libri his verbis.

एत्तकतस्स भवतो (भगवतो) सुत्तागतं सुत्तपरियापन्नं अनुद्धंमासं उद्देसं आगच्छति तत्थ सब्बेहेव समग्गेहि संवादमानेहि अविवादमानेहि सिक्खितब्बंति ॥. Hic liber e Buddhae praeceptis ortus, monitis circumdatus bis per mensem recitatur et est ediscendus ab omnibus, concordibus plane non dissidentibus.

Sequitur nunc ordo totius libri, cum sinica compa-

rata, quam Remusat publici iuris fecit. Foe kue ki p. 104.

I. पाराजिका धम्मा Pho. lo. i. (extreme mechanteté) quatuor tituli.

II. संघादिसेसा धम्मा. Seng kia pho chi cha (ruine de sanga) 12. tituli. Quatuor posteriores यावततियका nominantur, quia constitutum est, ut, priusquam poena afficiantur, sacerdotibus qui vitium admiserunt praecepta illa in mentem revocentur.

III. अनियता धम्मा 2. tituli.

IV. निस्सग्गिया पाचित्तियं धम्मा. Ni sa khi (abandonner) Pho y thi, (tomber). 30 tituli.

V. पाचित्तिया धम्मा. Pho y thi. 92. tituli. Dividitur haec pars in novem capita: 1. मुसावादवग्गो 2. भूतगामवग्गो 3. भिक्खुनोवादवग्गो 4. भोजनवग्गो 5. अचेलकवग्गो *) 7. सप्पाण वग्गो 8. सहधम्मिकवग्गो 9. राजवग्गो। Caput octavum e duodecim, reliqua capita e decem titulis constant.

VI. पटिदेसनीया धम्मा. Pho lo thi thi che ni. (repentir vers à quelqu'un). quatuor tituli.

VII. सेखानि धम्मानि.

VII. सत्ताधिकरणसमथा.

Ut lectores paullulum degustent libri nostri ingenium पाराजिका धम्मा hic profero:

यो पन भिक्खु सिक्खासाजीवसमापन्नो सिक्खं अपच्चक्खाय दुब्बल्यं अनाविकत्वा मेथुनं धम्मं पतिसेवेय्य अन्तमसो तिरच्छानगतायपि पाराजिको होति असंवासो ॥

यो पन भिक्खु गामा वा अरञ्ञा वा अदिन्नं थेय्यसंखातं आदियेय्य यथारूपो अदिन्नादाने राजानो चोरं गहेत्वा हनेय्यु वा बन्धेय्यु वा पब्बाजेय्यु वा चोरोसि बालोसि मुल्होसि थेनोसीति तथारूपो भिक्खु अदिन्नं आदियमानो अयंपि पाराजिको होति असंवासो ॥

*) desideratur finis atque nomen libri sexti in mspto.

यो पन भिक्खु संचिच्च मनुस्सविग्गहं जीविता वोरोपेय्य सत्थहारकं वास्स परियेस्सेय्य मरणावण्णं वा संवण्णेय्य मरणाय वा समादापेय्य अयंपि पाराजिको होति असंवासो ॥

यो पन भिक्खु अनभिजानं उत्तरिमनुस्सधम्मं अतुपनायिकं अलं अरियञाणदस्सनं समुद्दाचरेय्य। इति जानामि इति पस्सामीति ततो अपरेण समयेन समनुग्गाहियमानो वा असमनुग्गाहियमानो वा आपन्नो विसुद्धापेक्खो एवं वदेय्य अजानंएव आवुसो अवच्चं जानामि अपस्सं पस्सामि तुच्छं मुसाविलपिंति अञ्ञत्र अधिमाना अयंपि पाराजिको होति असंवासो ॥

तिरच्छानो animal Abh. II. 10. 38.

सेय्यथा sicut. Abh. III. 4. 6.

पतिसेवित्वा Regula sanscrita, gerundio vocum simplicium त्वा, vocum compositarum य affigi, in lingua palica non observatur, sed ambo formae promiscue inveniuntur. Cf. निक्खमित्वा Mhv. p. 74. l. 2. अभिसिञ्चित्वा p. 115. l. 2., contra गयिह, वन्दिय Mhv. p. 110. l. 6. Cf. etiam Essai sur le Pali p. 129. — De commercio sacerdotum cum feminis praecepta admodum subtilia in Pratim. dantur, quorum nonnulla hic proferre liceat:

L. II. यो पन भिक्खु विपरिणतेन चित्तेन मातुगामेन सद्धिं काय संसग्गं समापज्जेय्य हत्थग्गाहं वा। वेणिग्गाहं वा। अञ्ञतरस्स परामसनं। संघादिसेसो॥ Qui sacerdos mentem suam in pejus mutavit, atque feminae corpus tangit, manum vel crinem eius capit, aut membra eius permulcet, e concione est ejiciendus.

L. v. 1. 6. यो पन भिक्खु मातुगामेन सह सेय्यं कप्पेय्य पाचित्तियं ॥ Qui sacerdos una cum femina considet dignus est, qui in tartarum dejiciatur.

Lb. c. 3. 10. यो पन भिक्खु भिक्खुनिया सद्धिं एको एकाय रहो निसज्जं कप्पेय्य पाचित्तियं ॥ Qui sacerdos solus cum sola femina sacrosancta in secreto considet, dignus est, qui in tartarum dejiciatur.

चेय्यसंखातं De hac quoque re subtiliora praeccepta dantur in Prat: ex. gr. L. v. c. 7. r. 6. यो पन भिक्खु ञातं चेय्यसत्तेन सद्धिं संविधाय एकद्धानमग्गं पटिपज्जेय्य अन्तमसो तं अन्तरं पि पाचित्तियं ॥

Qui sacerdos capto consilio cum fure eadem via progreditur atque adeo eodem intervallo cum fure ingreditur, dignus est, qui in tartarum dejiciatur.

अदिन्नं part. praet. pro sansc. अदत्तं cf. Mhv. p. 61. l. 6 et Essai sur le Pali. p. 184.

उपादाय inde a. Locus similis in Mahav. p. 141. l. 2. तदुपादाय सो आसी गोटम्बरनामको.

पादो „a dollar, say the pandits" Clough.

संचिच्च i. e. संचिन्त्य, quod vocabulum in lingua palica sensum accepit de industria. Cf. असंचिच्च Mhv. p. 128. l. 6.

वोरोपेतब्बो. रूप नासे Dhatu manjari p. 14. ed. Clough. Forma aut ex वि et अव exorta cf. वोहारो Abh. I. 2. 2. 1. (in Asocae inscriptionibus वियोहारो) e व्यवहार aut ex अवहार anteposita litera व ut in वुत्ति etc. Cf. Clough Pali grammar. p. 11. r. 27. उत्तरिमनुस्सधम्मो i. e. status Arhatis. Ad Arhates spectant सेखानि धम्मानि in Pratim: (Arha est aut अरह aut सेखो cf. Abh. II. 5. 28. Mhv. p. 110. l. 10. aut अरियो Abh. II. 5. 27. Mhv. p. 182. l. ult. Omnes has leges enumerare longum et inutile est, paucas tantum hic adjicio:

सुपटिच्छन्नो अन्तरघरे निसिदिस्सामीति सिक्खा करणीया ।
न उक्खित्तताय अन्तरघरे गमिस्सामीति सिक्खा करणीया ।
न उक्खित्तताय निसिदिस्सामीति सिक्खा करणीया ।
अप्पसद्दो अन्तरघरे गमिस्सामीति सिक्खा करणीया ।
अप्पसद्दो अन्तरघरे निसिदिस्सामीति सिक्खा करणीया ।

Omnes hae leges ad miracula referenda sunt, quas Arhates perficere dicuntur, sunt enim Arhates इद्धिका i. e.

aërem pervolare possunt. Cf. Mhv. p. 13. pag. 33. alias. Cf. etiam Foe kue ki p. 32. Supremus Arhatis gradus appellatur पटिसंभिद Journ. of. As. Soc. of Bengal. VI. 513.

पापिच्छो i. e. पापिष्ठ

छापकतो videtur oppositum छलभिञ्ञो Mhv. p. 34. l. 8. quod Turnour vertit „endowed with the six supreme attributes" Malim etiam छलपकतो cf. tamen छउपोसथा p. 32.

समाधि. Cod. falso सधि, quod correxi secundum Cloughium.

ञानं eodem modo correxi secundum Cloughium. Fortasse scribendum est ध्यानं, cod. legit च्यानं

मग्गो path to Nirvana Cloughius, haud dubie recte. Cf. Mhv. p. 74. l. 8. p. 92. l. 7.

मत्थको upper sprout of a tree Abhi. II. 8. 1. 14.

विहल्हि posui e conjectura, nam quae litera loco ल्ह sit, non liquet. Forma विहल्हि est = विरूढि, nam semper fere ल्ह pro ढ ponitur in lingua palica ut ल pro ड. Cf. नील = नीड Abh. II. 10. 17. वेलुरियं = वैडुर्यं Abh. II. 6. 45, दल्हं = दृढं Abh. I. 1. 1. 40. मुल्हो = मूढ Abh. III. 1. 31. et vox विहल्हि ipsa Mhv. p. 87. l. 5. Si autem ambo literae sunt coniunctae, conservantur. Cf. supra अड्ढयोग अड्ढमासो. De eodem usu in Vedis atque linguis dekkhanicis cf. Rosen ad Rigv. I. 1. Colebrooke Essays I. p. 38. not. Eodem modo lingua palica formas ut supra गयिह, वन्दिय etc. et dialectus Dhaulica कटविय etc. retinuit, quas in Vedis quoque legi, nunc certissimum est. Cf. Zeitsch. für's Morgenl. III. pp. 80. 476.

Die

Neusten Forschungen

auf dem

Gebiete des Buddhismus.

Besprochen

von

A. WEBER.

Separat-Abdruck aus den Indischen Studien III, 1.

Inhalt.

. Hardy, Eastern Monachism.
. Hardy, Manual of Buddhism.
3. Burnouf, Lotus de la bonne loi.
4. St. Julien, vie de Hiouen Thsang.

Berlin.
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
1853.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Die neusten Forschungen auf dem Gebiet des Buddhismus.

1. Eastern Monachism: an account of the origin, laws, discipline, sacred writings, mysterious rites, religious ceremonies and present circumstances of the order of mendicants founded by Gotama Buddha, compiled from singhalese mss. and other original sources of information; with comparative notices of the usages and institutions of the western ascetics, and a review of the monastic system. By R. Spence Hardy, member of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. London, Partridge and Oakey 1850. XI. 443. 8vo. 12 shillings.

Der würdige Verfasser, der als Wesleyitischer Missionar 20 Jahr lang (seit 1825) auf Ceylon lebte und sich während dieser Zeit sowohl durch steten Verkehr mit den buddhistischen Priestern, als durch beharrliches Studium der in das Ceylonesische übersetzten heiligen Schriften der Buddhisten eine ungemein genaue Kenntniss und Anschauung des südlichen Buddhismus in seiner gegenwärtigen Gestalt wie in seiner geschichtlichen Entwickelung erworben hat, legt uns hier die Resultate seiner Untersuchungen in Bezug auf das äussere Ceremonialgesetz desselben, den *vinaya*-Theil, in klarer und äusserst dankenswerther Uebersicht vor. Sein Zweck dabei, wie er in dem langen Titel schon ziemlich deutlich ausgesprochen vorliegt, ist zunächst in doppelter Beziehung ein praktischer, einmal nämlich der, den christlichen Missionaren in buddhistischen Ländern alle die Nachweisungen zu ertheilen, die ihnen zu

ihrer Wirksamkeit unumgänglich von Nöthen sind, sodann aber auch der, durch Darthuung und Nachweisung der dem Osten und Westen gemeinsamen Erscheinungen und Schattenseiten des Mönchthums und Klosterwesens eine Kritik der letzteren selbst zu liefern, und vor ihrer Wiederbelebung zu warnen; doch hofft er auch wegen der Neuheit und Authentität seiner Mittheilungen mit ihnen der Wissenschaft selbst einen Dienst zu leisten, und wir können ihm versichern, dass dies in der That in einem hohen Grade der Fall ist, da nirgendwo bis jetzt eine so systematische und umfassende Darstellung des behandelten Gegenstandes zu finden war. Der Umstand, dass dieselbe nicht unmittelbar aus der Pâli-Literatur selbst, sondern erst aus deren ceylonesischen Uebersetzungen geflossen ist, darf freilich nicht ausser Acht gelassen werden, scheint indess bei der grossen Treue der letzteren und der gewissenhaften Benützung der aus dem Pâli geschöpften Arbeiten von Turnour und Gogerly durch den Verfasser nicht von grosser Bedeutung zu sein; übrigens sind auch hier und da mehrere Pâlistellen direkt mitgetheilt, z. B. die zehn Gebote (dasasil p. 23). Dass uns ferner hier nur Materialien in bunter Folge, die der sichtenden Hand der historischen Kritik erst noch harrt, geboten werden, versteht sich bei einem so unberührten Gegenstande von selbst, und ist der Verfasser auch weit entfernt, irgend andere Ansprüche zu machen, obwohl er häufig sehr gute Andeutungen in dieser Beziehung einstreut. Sein Urtheil über die Institutionen, die er beschreibt, ist, wenn auch ganz vom eigenen kirchlichen Standpunkt getragen, doch im Allgemeinen unpartheiisch, mild und gerecht. Die mehrfache Bezugnahme auf die analogen Erscheinungen des christlichen Ceremoniels, insbesondere Mönchwesens, ist von dem höchsten Interesse: die Möglichkeit indischen, resp. buddhistischen Einflusses auf

die Ursprünge und Gestaltung desselben wird häufig von dem Verfasser berührt und z. B. daran erinnert (p. 351), dass Pantainûs, der am Ende des 2ten Jahrhunderts als Missionar von Alexandrien aus nach Indien geschickt ward, nach seiner Rückkehr in Alexandrien den Lehrstuhl bestieg und der Lehrer des Clemens Alexandrinus wurde; auch auf den indischen Ursprung des Heiligenscheins wird aufmerksam gemacht (p. 416).

Der Inhalt vertheilt sich in 25 Capitel. Den Beginn machen einige allgemeine Angaben über die Zeit und die Wirksamkeit Gotama Buddha's, p. 1—6; es folgen die Gesetze und Regeln der buddhistischen Priesterschaft im Allgemeinen, p. 6—10: ihre Namen und Titel, p. 10—17: das Noviziat, p. 17—44: die Ordination, p. 44—47: das Cölibat, p. 47—61: das Gelübde der Armuth, p. 62—70: das Bettelwesen, p. 70—91: die Nahrung und sonstiger Lebensunterhalt, p. 92—106: der Schlaf, p. 106—9: die Tonsur, p. 109—13: die Kleidung, p. 114—28: die Wohnung, p. 129—37: der Gehorsam, p. 138—44: die Disciplin, p. 144—48: verschiedene Bestimmungen über Reinheit, Aufführung und Lebensweise, p. 148—58: die Nonnen, p. 159—65: die heiligen Bücher, p. 166—98: Cultus, Ceremonien und Festlichkeiten, p. 198—242 (Tempel, Grottentempel; Topen, Reliquiendienst, Zahn Buddha's, Fusstapfen Buddha's, Lesen der Schrift, Feiertage): Meditation und Vorkehrungen dazu, p. 243—52: ascetische Uebungen und die dadurch zu erlangenden übernatürlichen Kräfte, p. 252—80 (insbesondere die mystische Kraft der Wahrheit, satyakriyâ, von p. 273 ab): die vier Pfade zum Nirvâna, dem Erlöschen der Individualität, und die Erreichung desselben, p. 280—309 (hier fehlt es sehr an philosophischer Bestimmtheit): die jetzige Priesterschaft, p. 309—46 (Schulen, Unterricht, Kenntnisse, Spaltungen, Bestrebungen der Anfang dieses Jahrhunderts aus

Amarapura nach Ceylon gekommenen Priester, der sogenannten Birmanischen Schule, den Buddhismus zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückzuführen; allgemeines Urtheil über den Buddhismus und die Wirkungen desselben auf seine Bekenner; dies Capitel ist, wie leicht erklärlich, nicht ganz unbefangen abgefasst): die Stimme der Vergangenheit, p. 346—426 (Vergleichung mit den westlichen Mönchsorden und Kritik des Mönchswesens überhaupt): die Aussichten der Zukunft. p. 427—31 (an die Prophezeihung in den heiligen Schriften des Buddhismus, dass er 5000 Jahr bestehen werde, anknüpfend: diese Prophezeihung ist übrigens durch die Verfolgungen, resp. Vertreibung desselben in Indien hervorgerufen*) und denselben posterior): den Schluss macht ein sehr brauchbarer Index, p. 433—43. A. W.

2. A manual of Buddhism, in its modern development; translated from Singhalese mss. By R. Spence Hardy. London. Partridge and Oakey 1853. XVI. 533. 8vo. 12 shillings.

Dies Werk ist eine höchst willkommene Ergänzung des vorhergehenden, mit welchem zusammen es in der That ein vollständiges Bild des Systems der südlichen Buddhisten gewährt; wenn dort der *vinaya*-, so liegt hier der *sûtra*- und der *abhidharma*-Theil ihrer heiligen Schriften in seinem ganzen umfangreichen Material in systematischer und übersichtlicher Anordnung vor. Der Verfasser hat sich hier indess noch strenger an die Originale gehalten, und ausser den einleitenden, eingestreuten oder schliesslich angefügten Bemerkungen, welche

*) Spiegel in einem trefflichen Artikel in der Kieler Allg. Monatsschrift für Wissensch. u. Lit., Juli 1852, p. 562, vermuthet hier Einfluss der persischen Eschatologie, die bei der Vorstellung von dem Buddha Maitreya wenigstens nicht zu verkennen ist.

(in grösserer Schrift gedruckt) die allgemeinen Resultate angeben, besteht dieser Band nur aus Uebersetzungen ceylonesischer Schriften. In einem Appendix, p. 509—20, werden die hauptsächlichsten derselben aufgeführt und etwas speciellere Nachricht darüber gegeben; die meisten sind uns schon durch Turnour oder aus dem Katalog der Kopenhagener Handschriften einigermassen, obwohl nur oberflächlich, bekannt. Eines der bedeutendsten darunter, das mit Einschluss der bereits im Eastern Monachism gegebenen Stellen ziemlich vollständig aufgenommen scheint, ist der Milinda-praçna, ein Werk, welches sowohl durch die scholastische Spitzfindigkeit seines Inhalts, als auch noch in anderer Beziehung vom höchsten Interesse ist*); es enthält nämlich Gespräche über die Wahrheit der buddhistischen Religion zwischen dem Priester Nâgasena, ihrem Vertreter, und dem Yonaka-König Milinda, geboren in Alasanda (p. 516, nach p. 440 indess in Kalasî!), herrschend in Sâgala; es ist dies offenbar der griechische (Yavana-) König Menander, aus Alexandrien am ind. Caucasus, der auf seinen Münzen Menada, Minanda genannt wird und diesen zufolge nach Lassen c. um 140 a. Chr. in Σαγγαλα regierte**). Der Milinda-

*) Es wäre höchst wünschenswerth, von diesem interessanten Werke eine ausführliche aus dem Pâli-Text selbst geschöpfte Analyse zu erhalten; p. 452 werden z. B. als Milinda's Worte angeführt: „in the battle between the brahman Bhadrasâla of the race of Nandagutta and Chandagutta of the race of Çâkya!" in welchem Citat die Verhältnisse bedeutend von den anderweitigen Nachrichten über den betreffenden Gegenstand abweichen. — Aus Turnour's kurzer Analyse im Journ. As. Soc. Beng. Sept. 1836, p. 531—4, ergiebt sich, dass durch einen gewaltigen Anachronismus die sechs Lehrer, welche Burnouf in der Introd. à l'hist. du Buddh., p. 162 ff., als gleichzeitig mit Buddha und zwar als dessen Rivale aufführt, darin als auch von Milinda zum Schweigen gebracht dargestellt werden.

**) Dies passt allerdings nicht zu der Angabe Turnour's, dass Nâgasena im Milinda-praçna 500 Jahr nach Buddha gesetzt werde; doch wird uns dieser Umstand allein schwerlich abhalten dürfen, den Milinda mit dem Menander zu identificiren.

praçna schliesst mit der Bekehrung des Milinda zum Buddhismus, und in Uebereinstimmung damit wird uns bei Plutarch über Menander berichtet, dass nach dessen Tode ein Streit über seine Ueberreste entstand, worin sich die buddhistische Reliquienverehrung schwerlich verkennen lässt. Dieser Punkt nun ist von der höchsten Wichtigkeit für die Beurtheilung des griechischen Einflusses auf Indien und umgekehrt für die Verbreitung indischer Vorstellungen nach dem Westen; ich habe hierüber an einem andern Orte ausführlicher*) gehandelt und kann darauf verweisen. Ausser dem Milindapraçna, dessen Abfassungszeit in Pâli unbekannt ist (die ceylonesische Uebersetzung datirt erst A. D. 1777), sind es hauptsächlich folgende ceylonesische Schriften, die hier zu Grunde liegen: Pûjâvaliya aus dem Schluss des 13ten Jahrh. (zur grösseren Hälfte übersetzt), Saddharmâlaṁkâra, aus dem Beginn des 15ten Jahrh., Saddharmaratnâkara und Amâvatura, beide ungewissen Datums, endlich der Commentar zu Buddhaghosa's (c. A. D. 420) Viçuddhimârga. Unter den benutzten sûtra ist besonders das sûryodgamanasûtra zu erwähnen, welches kosmologischen Inhaltes und wohl mit dem im Kopenhagener Katalog aufgeführten sattasûryodg. identisch ist.**)

Von den zehn Capiteln, in welche das Werk zerfällt, handelt das erste (p. 1—35) von dem System des Universums, zunächst von der Maasslosigkeit der Zeit und der Unendlichkeit des Raumes, von den unzähligen Weltsystemen (sakvala = cakravâla), deren jedes seine eigene Erde, Sonne, Mond etc. hat,

*) In einem wohl im Juli- oder August-Heft erscheinenden Artikel über die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen, in der Kieler Allg. Monatsschrift für Wissensch. u. Lit.

**) Diese sattasûrya erinnern an die sapta sûryâh des Taittiriya Âraṇyaka; sollten hier etwa wirklich die 7 Planeten verstanden sein? oder sind es nur die sieben Sonnen, welche periodisch die Zerstörung der Erde durch Feuer bewirken?

und die in Abtheilungen von je 3 und 3 durch den Raum zerstreut sind, von der periodischen Zerstörung der Erde durch Feuer (die Gluth nämlich von 7 Sonnen), Wasser (Regen), oder Wind, und von ihrer Wiedererstehung durch einen fruchtbaren Regen. Den Mittelpunkt der Erde bildet der Mahâmeru, um den sich sieben concentrische Kreise von Felsen, der äussere immer um die Hälfte niedriger als der innere, ziehen, die von einander durch sieben Meere geschieden werden *); der äusserste Umkreis der Erde hinter dem letzten Meer wird von gewaltigen Felsen gebildet; das Ganze schwimmt in einer Welt (Atmosphäre) von Wasser, diese in einer Welt von Luft, welche ihrerseits von dem umgebenden Aether (vacuum) getragen wird. An die vier Seiten des Mahâmeru schliessen sich vier Continente (dvîpa), nördlich Uttarakuru, östlich Pûrvavideça (°deha!), südlich Jambudvîpa, westlich Aparagodâna **). Wir haben hier offenbar die ältere, weil natürliche, Form des späteren, ganz phantastischen Dvîpasystems der Purâna vor uns: der Himâlaya ist es, der der Idee von dem Mahâmeru den Ursprung gegeben hat: da man wusste, dass östlich, nördlich und westlich von ihm noch Länder seien, so betrachtete man ihn sehr passend als den Mittelpunkt der Erde: die 7 Felsenkreise um ihn herum aber mögen spätere Zuthat sein und den 7 himmlischen Kreisen der Planeten um die Erde ihren Ursprung verdanken, wie auch Hardy

*) Der Name des ersten dieser Kreise, Yugandhara ist bemerkenswerth; so heisst nämlich nach dem schol. zu Pân. IV, 1, 173 ein Stamm des nordwestlichen Volkes der Sâlva; auch wird eine Stadt dieses Namens im M. Bhârata im Penjâb genannt; es steht diese Benennung wohl damit in Verbindung, dass der Buddhismus in diesen Gegenden etwa seit dem Ende des 2ten Jahrh. a. Chr. zu besonderer Blüthe gelangte. Ueber den Yugandhara-Felsen erhebt sich die Götterwelt.

**) Godhanya im Foe Koue Ki p. 81: Aparagodani im Lalitavistara II, 22 bei Foucaux, der es auf Gauda bezieht! nach Schiefner's Bemerkungen zu Foucaux's Uebersetzung p. 6. aber ist die richtige Form Aparagodâniya.

vermuthet *). Der Himmel ist getheilt in drei Pfade, den aja- oder Ziegen-Pfad, den nâga- oder Schlangen-Pfad, den go- oder Kuh-Pfad, in denen Sonne, Mond und Sterne auf- und untergehen: es scheint dies zum Theil eine uralte Eintheilung zu sein **); in den Purâna werden neun dergl. Pfade aufgeführt. Die Kenntniss der Planeten übrigens, die Benennung der Wochentage nach ihnen (p. 64. 65.), die Kenntniss der Zodiakalbilder, die epischen Monatsnamen und endlich die Aufzählung der 27 Mondhäuser in ihrer *neuen*, mit Âçvini beginnenden Ordnung gehören gewiss nicht den älteren Pâli-Schriften an ***), sondern all dies beweist vielmehr die Richtigkeit von Hardy's Angabe, dass fast alle astronomischen Werke der Ceylonesen aus dem Sanskrit übersetzt sind (p. 22—24). Auch die seligen Götterwelten über und die flammenden, brennenden Höllen ****) innerhalb der Erde sind den späteren brahmanischen Vorstellungen, die sie verhältnissmässig nur wenig übertreiben, entlehnt, während die Angaben der nördlichen Buddhisten darüber durch ihre ungeheuerliche Abnormität die letzteren vollständig überbieten und hinter sich zurücklassen.

Das zweite Capitel p. 36—61 handelt von den verschiedenen Classen der lebenden Wesen, nämlich den Pratyekabuddha, den Arhat, den Menschen (zu denen die Siddha Zauberer mit Hülfe von Kräutern, Vidyâdhara mit Hülfe von magischen Formeln, und *Rishi* durch die Kraft ascetischer Uebun-

*) Der freilich hinzufügt (p. 12), dass die Idee von diesen selbst (!) had its origin in the number of the days of the week, as appointed in the beginning by God.

**) s. Kuhn in der Zeitschr. für vergl. Sprachforschung. II, 311. 317.

***) Die nördlichen Buddhisten bewahren noch die *alte* mit Krittikâ beginnende Reihenfolge der Mondhäuser; s. Schiefner's Lebensbeschreibung des Çâkyamuni p. 91 und seine Bemerkungen zu Foucaux's Uebers. des Rgya Cher Rol Pa. p. 9.-12.

****) Aus deren sich öffnenden Cratern die Meeresstrudel erklärt werden.

gen gehören), den Deva, den Brahma (Einwohnern der Brahmawelt, d. i. den Seligen), den Gandharva, Garuda, Nâga, Yaxa, Kumbhânda *), Asura, Raxas, Preta **), den Einwohnern der Höllen und den Thieren. Die Thaten der Menschen werden von den Schreibern der vier Welthüter (den spaça des vedischen Varuna) bemerkt, in goldne Bücher (p. 51. 52.) eingetragen ***) und dem Çakra zum Vorlesen übergeben; die Beschreibung der Höllenqualen (p. 59. 60.) erinnert lebendig an das Fegefeuer. Wenn Hardy übrigens der Ansicht ist (p. 41), dass Buddha weder „an Engel noch an Dämon" geglaubt und überhaupt keine Existenz göttlicher und überirdischer Wesen angenommen habe, so muthet er ihm damit wohl eine zu grosse (und andrerseits zu enge) Abstraktionskraft zu; wenn Buddha sich in dieser Weise den populären Vorstellungen entgegengestellt hätte, würde er schwerlich solchen Anklang gefunden haben, wie er ihn wirklich gefunden hat: wohl aber drückte er, wenn auch die Existenz solcher Wesen anerkennend, doch ihre Stellung sehr herab, indem er theils auch sie als dem ewigen Kreislauf unterworfen, theils die menschliche Existenz als die einzige darstellte, aus der man unmittelbar in das nirvâna eingehen

*) Mit Hoden so gross wie Kübel: sind den brahmanischen Vorstellungen, wie es scheint, unbekannt, ebenso die Preta.

**) Ruhelose Schatten der Verstorbenen, einem trockenen Blatt vergleichbar; sie wohnen in den Lokântarika-Höllen, dem dunklen Zwischenraum zwischen je drei sakvala; ihre Körper sind 12 Meilen hoch, haben sehr grosse Nägel und brennen beständig; ihr Mund ist nur eine Nadelspitze gross und sie erhalten nie Speise oder Trank, sind daher stets hungrig und durstig, weinen ohne Unterlass und wandern beständig umher; sie sind nur dem sichtbar, der eine gewisse Wurzel trägt. Ihre lebenden Verwandten können sie erlösen oder wenigstens ihr Loos erleichtern durch Almosengeben in ihrem Namen (p. 458), oder durch Lesenlassen der heiligen Schriften durch die Priester (s. Schiefner's Lebensbeschr. des Çâkyamuni, p. 72). Wie viel Anklänge finden sich hier nicht an uns geläufige Vorstellungen!

***) In den Purâna ist dies das Amt des Citragupta, s. Wilson, Vishnupurâna p. 207.

könne, wodurch sie eo ipso für den Gläubigen zu der höchsten Stufe erhoben ward. Dass freilich die Legenden von dem direkten Verkehr Buddha's mit den Deva etc. grösstentheils Ausschmückung seiner Schüler sind, wird, wenn sich auch Buddha, wie andere dergl. Religionsstifter, vielleicht bereits selbst seinen Schülern gegenüber mit dergl. wunderbaren Zuthaten umkleidet haben mag, doch für die jetzige Form jener Legenden jedenfalls anzunehmen sein: we have a similar process in the hagiology of all the ancient churches of Christendom: and in the traditions of the Jews and Mussulmans, which came, not from the founders of the systems, but from the perverted imaginations of their followers in after days.

Das dritte Capitel, p. 62—85, handelt von den primitiven Bewohnern der Erde, ihrer allmäligen Verschlechterung*) und dem entsprechend ihrer Theilung in vier Kasten, so wie der Entstehung des Königthums. Aus dem Gebrauch, der hier von den Planeten für die Erklärung der sieben Wochentage gemacht wird, ergiebt sich die späte Zeit der betreffenden Darstellung. Die Erinnerung an die ursprüngliche Einheit der vier Kasten leuchtet indess vielleicht noch durch die futile Erklärung von ihrer allmäligen Entstehung hindurch; von den wirklichen Gründen der letzteren, die darin liegen, dass die ârischen Inder ein in Indien eingewanderter Stamm sind, hat übrigens auch Hardy keinen Begriff. Mit Recht aber macht er im Verlauf auf die hervorragende Stellung aufmerksam, welche die Kaufleute in den ältesten buddhistischen Legenden einnehmen: Reichthum und Ansehen sind ihre steten Attribute, woraus auf

*) Die nördlichen Buddhisten haben dieselben Vorstellungen, wie Schiefner aus tibetischen Quellen dargestellt hat (über die Verschlechterungsperioden der Menschheit nach buddhistischer Anschauungsweise, 1851): und Spiegel a. a. O. p. 562 weist sie als sekundäre Entlehnung bei den Parsen nach.

die hohe Blüthe des Handels zu deren Abfassungszeit zu schliessen ist, und zwar war derselbe, wie die Beispiele zeigen, sowohl Caravanenhandel, als Seehandel.

Das vierte Capitel, p. 86—97, berichtet von den Vorgängern Buddha's in der Buddhawürde in fabelhafter, der Manier der nördlichen Buddhisten nichts nachgebender Weise (aus dem Saddharmaratnâkara). Nur Kâçyapa, der angebliche unmittelbare Vorgänger Buddha's, scheint eine historische Persönlichkeit zu sein, da auch die Jaina einen Kâçyapa (Mahâvira) als den Lehrer ihres Stifters Sudharmasvâmin und des Mitschülers desselben, Gautamasvâmin, anführen (s. Colebrooke misc. ess. II., 316. 317.), unter welchem letzteren sie jedenfalls wohl den Gautama Buddha verstehen. *) Möglicherweise liegt einer von den in der buddh. Legende als Zeitgenossen Buddha's erwähnten Kâçyapa, Uruvilvâ-Kâçyapa nämlich, dessen Bekehrung so grossen Eindruck machte (p. 188—91, Schiefner Lebensbeschr. des Çâkyamuni, 19 ff.), sowohl der Legende der Jaina als dem angeblichen unmittelbaren Vorgänger Gautama's zu Grunde.

Das fünfte Capitel, p. 98—124, handelt zunächst von den (zehn) Tugenden (pâramitâ) und (dreizehn) Privilegien **) der Bodhisattva, d. i. der Wesen, die die Buddhawürde zu erlangen beschlossen haben: sodann von den früheren Existenzen Gautama Buddha's, und zwar nach dem pañsiya-pânas-jâtaka-pota, Buch der 550 Geburten, einer ceylonesischen Bearbeitung

*) Ich mache hier beiläufig darauf aufmerksam, dass in dem den Jaina zugehörigen Sûryaprajnaptisûtra (s. mein Verz. der Berl. Sanscr. H. p. 372) die Videhastadt Mithilâ, die bei den Buddhisten nur selten erwähnt wird (s. Schiefner Lebensbeschr. des Çâkyamuni p. 5. 82. Foucaux Rgya Cher Rol Pa II, 26), als Aufenthalt des Mahâvira und des Gotamasvâmin erscheint. Im M. Bhârata wird sie als Sitz des Janaka und des Yâjnavalkya genannt, s. oben I, 482.

**) Dazu gehört z. B., dass sie von der Zeit ihres Entschlusses ab weder als preta noch in einer der 8 grossen Höllen geboren werden, während alle übrigen Wesen dies durchzumachen haben.

des Pâliwerkes Jâtaka, dessen Inhalt in dem Kopenhagener Katalog, p. 36—42, ausführlich verzeichnet ist. Hardy bemerkt dass sich darunter eine Menge der sogenannten aesopischen Fabeln vorfinden*). Ein Beispiel davon ist in der That auch das p. 113 erzählte masakajâtakam, dem gegenüber indess die griechische Fabel von dem Bär, der dem Einsiedler mit einem Steine den kahlen Kopf zerschellt, um eine Fliege davon zu verjagen, als eine Nachbildung erscheint, denn hier ist es ein dummer Sohn, der zu gleichem Zwecke seinem Vater diesen Dienst leistet; ein anderes Beispiel ist die von de la Loubère in seiner Beschreibung Siams (Amsterdam 1714, und danach deutsch in der Sammlung asiatischer Originalschriften, Zürich 1791 p. 236—37) mitgetheilte Erzählung von dem Wasservogel (Gautama), der dem Elephanten (Devadatta) einen Knochen aus dem Halse zieht und auf seine Bitte um Belohnung zur Antwort erhält, unversehrt aus seinem Rachen entkommen, könne er zufrieden sein; hier scheint jedenfalls die griechische Fabel**) von dem Wolf und dem Kranich die Origi-

*) Die bei Spiegel Anecdota Pâlica p. 29 ff. (53 ff.) erzählte Geschichte von der Dankbarkeit der Schlange und des Hundes, und der Undankbarkeit des Menschen findet, wenn ich nicht irre, auch im Griechischen ihr Analogon: es kann dies durchaus nicht befremden, wenn wir das bei Gelegenheit des Milindapraçna Bemerkte im Auge behalten. Das Jâtakam selbst übrigens ist offenbar zum Theil sehr späten Ursprunges; ich lasse einige der interessantesten Punkte darin, wie sie sich mir aus einer äusseren Durchsicht des Kopenhagener Kataloges ergeben, hier folgen: kanhajâtakam (krishnaj., in welcher Bedeutung?) I, 3, 9, vedabbha 5, 8 (Vaidarbha), sâketa 7, 8, bhîmasena 8, 10, lomahansa 10, 4 (lomaharsha?), mahâsudassana 10, 5, mittavinda 11, 4 (mitravindu?), somadatta II, 7, 1, pâdanjali 10, 7 (Pâtanjali?), mandhâta III, 1, 8 (Mandhâtri), kurudhamma 3, 6, brahmadatta IV, 3, 3, kesava 5, 6 (in welcher Bedeutung?), setaketu VI, 1, 2 (Çvetaketu), atthisena VII, 1, 8 (Ârshtishena), gandhâra 2, 1, kanhadîpâyana X, 8 (Krishna Dvaipâyana?), suppâraka XI, 9, mahâkanha XII, 6 (Mahâkrishna?), uddâla XIV, 4 (Uddâlaka?), alambusa XVI, 3 (Alambushâ?), sonaka XVIII, 1 (Çaunaka), samkicca XVIII, 2 (Sâmkritya), kusa XIX, 1 (Kuça?), nimi XXI, 4, vidhûrapandita XXI, 8 (Vidura?).

**) Die ihrerseits, wie J. Grimm bemerkt hat, *aegyptischen* Ursprunges scheint, cf. Zündel Aesop in Aegypten, Bonn 1846, p. 7.

nalität zu beanspruchen. — Die letzte Vorgeburt Buddha's als Wessantara, Sohn des Königs Sanda, erinnert durch diesen Namen an den König Viçvântara*), den Sohn des Sushadman im Aitarcya Brâhmana (s. Roth zur Lit. p. 18), und die Geschichte der Verbannung des Wess. durch seinen Vater in den Wald, wobei ihn seine Gattin Mâdridevî begleitete, bietet einige Analoga zu dem gleichen Geschicke des Râma und der Sîtâ.

Das sechste Capitel p. 125—137 berichtet von den Vorfahren Çâkyasinha's.

Das siebente p. 138—358 schildert in 52 Paragraphen sein eignes Leben und Wirken nach der Legende, wie sie besonders in der Pûjâvaliya enthalten ist; von ganz speciellem Interesse sind dabei natürlich die mehrfach vorkommenden Abweichungen von der Tradition der nördlichen Buddhisten: so sind besonders auch mehrere der Erzählungen, die Hardy aus dem Amâvatura entlehnt, bei letztern bis jetzt wenigstens noch nicht aufgefunden, also wahrscheinlich ganz eigenthümliche Entwicklung des ceylonesischen Buddhismus. Aus dem ungeheuren Material, welches in diesem Capitel zusammengedrängt ist, kann ich leider hier nur einige wenige Einzelnheiten hervorheben. — Die unbefleckte Empfängniss Buddha's durch seine Mutter ohne Zuthun ihres Mannes, rein in Folge eines Traumes, wird ebenso behauptet, wie bei den Mogolen und Chinesen (cf. Foe Koue Ki p. 72), doch scheint damit hier nicht ihre bis dahin erhaltene Jungfräulichkeit postulirt zu sein, da Hardy ausdrücklich bemerkt (p. 141), dass from the time of conception (d. h. ihrer Empfängniss Buddha's) she was free from passion and lived in the strictest continence, vor dieser Zeit also wäre dies nicht der Fall gewesen. —

*) Burnouf indess im Lotus de la bonne loi p. 411 erklärt Vessantara durch Vaiçyântara.

Buddha's Sohn Râhula ward geboren, bevor noch B. die Seinen verliess (p. 156): auch der Auszug selbst wird mit verschiedenen Abweichungen beschrieben, so z. B. die Legende von dem nächtlichen Erwachen des Yaças nach einem Feste und dem Eindruck der schlafenden Frauen auf ihn (bei Schiefner Lebensbeschreib. des Çâkyamuni p. 17) hier von Buddha selbst erzählt. — Das p. 150 und p. 214 — 5 beschriebene Pflugfest und die Schilderung des Ackerbau's p. 229 verdient besondere Beachtung, desgl. des naxatrafest p. 162: schon Burnouf hat bemerkt (Introd. à l'hist du Buddh. p. 377 n.), dass die naxatra bei den Buddhisten in ganz besonderem Ansehen stehen, insofern eine Menge Namen ihnen entlehnt wurden, so Tishya, Tishyaraxitâ, Pushya, Râdha, Anurâdha, Viçâkhâ, Cittagutta (Citrâguptâ?), Sunaxatra: auch Râhula ist wohl hierher zu rechnen, welcher der Legende nach (s. Foucaux, Rgya Cher Rol Pa II,389 not.) seinen Namen davon erhielt, dass an dem Tage seiner Geburt eine Mondfinsterniss stattfand (eine andre Erklärung des Namens s. hier p. 156): dass auch bei den Brahmanen diese Sitte nicht unbekannt war, bezeugt die Regel bei Pânini IV, 3, 34 (wenn diese nicht etwa nur auf dem buddhist. Gebrauch basirt ist), und wohl auch der Name des Candragupta, ihr besondres Vorwalten bei den Buddhisten aber ist um so auffallender, als sich Buddha in den sûtra mehrfach sehr scharf gegen Astrologie und Deutekunst jeder Art erklärt. — Nach sechsjährigen Kasteiungen und Studien, und nach einem 49tägigen Fasten in der Einsamkeit, während dessen er alle Versuchungen des Schreckens und der Lust zurückwies, erlangte Gautama die Buddhawürde und begann seine Lehre zu predigen, wobei stets das Wunder stattfand, dass, obwohl er in der Sprache von Magadha redete, doch ein Jeder ihn verstand und somit glaubte, dass er in seiner eigenen Sprache rede (p. 187).

— Die Versetzung der 18 vidyâs und 64 kalâs in Buddha's Zeit (p. 238) ist ein gewaltiger Anachronismus, von Interesse aber, dass die letztere Zahl auch nach Ceylon gedrungen ist. — Das Herumwandern der vier Schwestern des Sacca als fahrende Schülerinnen, from place to place to hold disputations, p. 255 erinnert an die Jabâlâ in der Châdogyop. VI, 4, 2 (Roer p. 254), an die gandharva-besessenen Frauen im Brihad-Âr. etc. und ist jedenfalls ein sehr alterthümlicher Zug der betreffenden Legende. — Die sieben Mauern und sieben Thore um das Haus des Upâli, p. 270, erinnern an die ähnliche Beschreibung in der Mrichakatikâ. In dieser dem Amâvatura entlehnten Legende ist auch noch eine andere Stelle höchst bemerkenswerth; p. 271 heisst es nämlich: as useless as the tales called Bharata and Râma. —

Das achte Capitel, p. 359—86, handelt von der Würde, den Tugenden und Kräften Buddha's. Obwohl höchstes aller Wesen war er doch Mensch und körperlichem Schmerz unterworfen. Seine Erscheinung und Gestalt, sein Gang, die verschiedenen Glückszeichen an seinem Körper, sein Benehmen, seine Güte, seine übernatürlichen Begabungen bilden Lieblingsgegenstände der Legende.

In dem neunten Capitel, p. 387—459, wird die Ontologie des Buddhismus, der Inhalt des abhidharmapitakam, in sehr lichtvoller Weise auseinandergesetzt, wobei indess zu bedauern ist, dass Hardy Burnouf's scharfsinnige Darstellung dieses abstrusen Gegenstandes in dessen Introduction à l'hist. du Buddhisme p. 484 ff. nicht gekannt hat. Der scheinbare Unterschied, der zwischen der dortigen und der hier p. 391 gegebenen Aufzählung der zwölf Ursachen alles Seins stattfindet, insofern dort als die zweite Ursache nach der avidyâ die samskârâs, hier dagegen das karman, merit and demerit, angegeben

werden, löst sich durch die p. 432 mitgetheilte Stelle aus dem Milindapraçna, nach welcher aus dem Urgrunde, dem avidyâ nâma moha, ignorance or deception (also ganz wie in Goldstücker's Auffassung=mâyâ, bei Burnouf a. a. O. p. 507 not.), sich 29 descriptions of citta, or modes of thought possessing merit or demerit, entfalten; aus ihnen gehen 19 descriptions of pratisa*m*dhivijnâna or actual consciousness, aus diesen nâma and rûpa, mind and body, und daraus wieder die 6 âyatana, die fünf Sinne nämlich und das manas, hervor. Lassen wir die folgenden sieben Stufen, welche eigenthümlich buddhistisch sind, bei Seite, und fassen wir dagegen die stricte Congruenz in's Auge, die sich zwischen diesen fünf ersten Stufen und denen der Sânkhya-Doktrin (s. Colebrooke misc. ess. I, 242 ff.) zu ergeben scheint. Die avidyâ nämlich entspricht der prak*r*iti, das karman oder die cittasa*m*skârâs der buddhi, das vijnânam dem aha*m*kâra, das nâmarûpam den fünf tanmâtra und den daraus hervorgegangenen fünf Elementen, die sechs âyatana den elf Sinnen und Sinnesorganen, der pudgala endlich (p. 424) ist, wie auch schon Burnouf (Introd. p. 508—11) erkannt hat, der purusha der Sâ*n*khyalehre. So aufgefasst, würde das ganze bisher so schwierige buddh. System einen historischen Zusammenhang erhalten; denn wenn auch die beiden Grundursachen, avidyâ und karman, sich nicht vollständig mit prak*r*iti und buddhi decken, so kann dies doch bei dem Spielraum, der der verschiedenen Entwickelung beider Systeme gestattet werden muss, ihrer ursprünglichen Identität keinen Eintrag thun. Das Verhältniss ist etwa folgendes: avidyâ erscheint als die sich noch nicht erkannt habende eine prak*r*iti, Ursubstanz, karman dagegen oder cittasa*m*skârâs, buddhi als die zur Erkenntniss ihrer selbst gekommene; das mehr oder weniger Mangelhafte dieser Erkenntniss bedingt die dazu im Verhältniss stehende grössere

oder geringere Mangelhaftigkeit der aus ihr eo ipso entstehenden Wesenheit: durch den ethischen Begriff, merit and demerit, mit dem dann das karman sekundär bei den Buddhisten in Verbindung tritt, erhebt es sich wesentlich zu dem Begriff einer als Urgrund aller Zustände zu erkennenden Gerechtigkeit. Wenn nâma und rûpam von Hardy nach Gogerly's Vorgange (p. 429. 431.) durch mind and body übersetzt werden, so ist dies schwerlich richtig, da manas, mind, ja erst unter den 6 âyatana erscheint: es erklärt sich aber leicht, wie diese Uebersetzung entstehen konnte, wenn man unter nâman die tanmâtra, d. i. die ideellen, atomischen Substrate versteht, und unter rûpam die Elemente, d. i. die wirklich zu Form und Gestalt gediehenen Substrate, und zwar der materiellen sowohl als der geistigen Erscheinungen, über deren beiderseitige Homogeneität in der buddh. Auffassung das von Burnouf in der Introd. p. 485 Gesagte im Auge zu behalten ist. Von hohem Interesse ist hier die im Brih. Âr. I, 6 dargestellte Dreieinigkeit von nâma, rûpam und karman im âtman, in der bereits die Keime zu der buddhistischen Anschauung vorzuliegen scheinen.

Das zehnte Capitel, p. 460—508, behandelt die buddhistische Ethik. Zunächst ist die dreifache Theilung der Sünden in die des Körpers (kâya), der Sprache (vâc) und des Denkens (manas) bemerkenswerth, da sie in ganz identischer Weise bei den Pârsi wiederkehrt (dusmata, dujûkhta, dujvaresta, und Sünde des maneshn, gaveshn, kuneshn), bei den Brahmanen dagegen bis jetzt wenigstens noch nicht nachgewiesen ist. Es enthält übrigens dieses Capitel ausser den moralischen Vorschriften zugleich auch juristische Definitionen und Bestimmungen über Rechtsfälle verschiedener Art. Die reinen Grundsätze, welche der Buddhismus von seinen Anhängern fordert, die

affection for all orders of being, kann nicht umhin, auch Hardy's Bewunderung zu erregen: er macht ihm aber doch den Vorwurf der selfishness; indem er sagt: it is a vast scheme of profits and losses, reduced to regular order: the acquirement of merit by the Buddhist is as mercenary an act as the toils of the merchant to secure the possession of wealth: the disciple of Buddha is not taught to abhor crime because of its exceeding sinfulness, but because its commission will be to him a personal injury. There is no moral pollution in sin: it is merely a calamity to be deprecated or a misfortune to be shunned: hiegegen ist nun zunächst zu erinnern, dass das Gesetz der Vergeltung, der Strafe für das Böse, des Lohnes für das Gute, in jeder Moral eine Haupttriebfeder abgiebt, sodann aber dies, dass nach Hardy's eigener Auseinandersetzung (p. 395 ff.) jede Individualität mit dem Tode aufhört, der Lohn oder die Strafe demnach für die von ihr begangenen Thaten, für ihr karman, in der neuen Existenz nicht ihr selbst, sondern einem ganz neuen Wesen zu Theil wird: wenn also der Buddhist die Lockungen der Welt verachtet, das Gute übt und das Böse scheut, so sorgt er damit gar nicht für sich selbst, sondern opfert sich nur für eine mit ihm in gar keiner individuellen Beziehung stehende, ihm ganz fremde dereinstige Persönlichkeit auf: da kann doch wahrlich von selfishness nicht die Rede sein! Ob übrigens diese letztere Auffassung Hardy's, welche die Vorstellung von der Seelenwanderung in ein ganz anderes Licht setzt, die richtige ist, scheint mir vor der Hand noch sehr fraglich. Die buddhistische Ethik kann indess auch ohne dieselbe mit mancher andern in die Schranken treten.

Dem bereits im Eingange erwähnten Appendix p. 509—20 folgt schliesslich noch bis p. 543 ein sehr dankenswerther Index. — Wir scheiden von dem Manual mit dem dringenden

Wunsche, dass es, und zwar zugleich mit dem Eastern Monachism, bald eine deutsche Bearbeitung finden möge, die ihrem beiderseitigen Inhalt auch in weiteren Kreisen Verbreitung sicherte: beide Werke im Verein sind in der That im höchsten Grade geeignet, eine klare und anschauliche Vorstellung des so bedeutungsvollen buddh. Religionssystems zu verleihen.

A. W.

3. Le lotus de la bonne loi, traduit du Sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Buddhisme, par M. E. Burnouf. Paris 1852. IV. 897. 4vo.

Des berühmten Verfassers frühzeitiger Tod, einer der schwersten Verluste, die die Wissenschaft in den letzten Jahren erlitten hat, ist die Ursache, weshalb dies Werk ohne eine Vorrede von seiner eigenen Hand erscheint. Ein kurzes Vorwort von J. Mohl belehrt uns daher über die Entstehung desselben. Als im Jahre 1837 Brian Houghton Hodgson, dem es gewidmet ist, der Pariser Asiatischen Gesellschaft die erste Abtheilung der von ihm in Nepâl entdeckten Sahskritoriginale der buddhistischen heiligen Schriften übersendet hatte, erwählte Burnouf den Saddharmapuṇḍarîka, eins der neun am höchsten geschätzten Werke darunter, aus, vollendete die Uebersetzung desselben nach dem damals einzigen Manuscript und liess diese im Jahre 1840 drucken. Die Zahl und die Wichtigkeit der neuen Sendungen aus Nepâl indessen veranlasste ihn zunächst eine kritische Gesammtanalyse der heiligen Schriften der nördlichen Buddhisten zu geben, welche bekanntlich 1844 unter dem Titel: „Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien, tome premier," erschien: es sollte derselben als zweiter Band ein gleiches Werk über den südlichen und transgangetischen Buddhismus folgen. Zunächst aber galt es, die einmal gedruckte

Uebersetzung des Saddharmapuṇḍarika zu publiciren, bei der sich überdem die Gelegenheit bot, in Gestalt von Noten und Excursen eine Menge einzelner Punkte ausführlich zu besprechen, die in der Introduction nur beiläufig berührt werden konnten. In diesen Noten und Excursen nun besteht der hohe, unvergängliche Werth des vorliegenden Werkes, während der Text, von dem es den Titel führt, in der Uebersetzung wenigstens, wo das sprachliche Interesse wegfällt, wohl einer der unergiebigsten, absurdesten und langweiligsten ist, die man sich nur denken kann. Die Zahl jener Excurse beträgt 21, und bilden sie gerade die Hälfte des ganzen Werkes (p. 435—867): nur der letzte ist nicht vollendet: für einen 22sten, der über die Sprache des Textes handeln sollte, war das Material noch nicht ausgearbeitet genug, auch wie es scheint zu umfangreich, um noch Platz finden zu können: an sie schliesst sich dann noch (p. 871—97) ein sehr dankenswerther Generalindex der hier wie in der Introduction vorkommenden nomina propria etc., der von dem Nachfolger Burnouf's am Collége de France, Herrn Th. Pavie, verfasst ist.

Der Saddharmapuṇḍarika, Lotus des guten Gesetzes, gehört zu den sogenannten mahâvaipulyasûtra, bei denen man jeden Augenblick zu der Vermuthung gedrängt wird, qu'ils ne font que travailler à loisir sur un thème déjà existant (Introd. p. 126). Wenn daher auch das in einer chinesischen Schrift aus den Jahren 502—56 erwähnte Werk Tching-fa-hoa, la fleur de la droite loi, dem Titel nach mit Saddharmapuṇḍarika identisch (St. Julien im Journ. asiat. 1849 Nov. Dec. p. 357), und zwar sogar, wie eine andere Schrift aus den Jahren 618—904 angiebt, eine bereits 280 p. Chr. gemachte Uebersetzung eines diesen Titel führenden Werkes ist, wenn ferner eine zweite chines. Uebersetzung, ausgeführt

in den Jahren 397—402, und noch eine dritte aus den Jahren 601—5 erwähnt wird (Introd. p. 9.), so beweist dies Alles doch nicht dafür, dass auch der uns jetzt vorliegende Sanskrittext bereits in eine diesen Angaben entsprechende frühe Zeit zurückgeht: es würde darüber nur eine Vergleichung desselben mit einer jener Uebersetzungen entscheiden können, und es ist im Interesse der Kritik zu wünschen, dass wir baldigst eine solche erhalten, was mit Leichtigkeit geschehen kann, da sich die zweite derselben angeblich in der Pariser Bibliothek wirklich vorfindet. Aus den im Cap. 12 ff. mehrfach wiederkehrenden Ausdrücken: „à la fin du kalpa — à la fin des temps, quand a péri la bonne loi — dans la dernière période, dans les cinq cents dernières années (du Kalpa), quand la bonne loi est en décadence — pendant cette rédoutable époque à la fin des temps" schliesst Burnouf (p. 367. p. 408) vielmehr, und gewiss mit Recht, dass er nicht glauben könne „que *cette partie* du Lotus ait été écrite pendant l'époque la plus florissante du Buddhisme: au contraire il est naturel de penser, qu'elle porte la trace de souvenirs pénibles pour les disciples de Çâkya et on doit conclure, qu'elle a été rédigée hors de l'Inde ou au moins pendant le temps de la lutte, où les Brahmanes sont restés vainqueurs": von einem andern Theil Cap. 24, der vom Avalokiteçvara handelt, erklärt B. ferner ausdrücklich (p. 429) „ce morceau n'y est pas originale": mag dies letztere richtig sein, so halte ich es übrigens doch für bedenklich, anzunehmen, dass Cap. 12 ff., welche die eigentliche Mitte und den Kern des Lotus bilden, zu einer anderen Zeit geschrieben seien, als der übrige Text desselben, glaube vielmehr, dass B.'s Urtheil über jene auch über diesen letzteren im Allgemeinen ausgedehnt werden muss. Ich stelle mir den Verlauf seiner Entstehung etwa so vor. Der Hauptzweck des Lotus ist, wie B.

mehrmals auseinandergesetzt hat, zu zeigen „qu'il n'ya pas trois moyens de salut distincts pour les trois classes d'êtres, nommés les Çrâvakas ou Auditeurs, les Pratyekabuddhas ou Buddhas individuels et les Bodhisattvas ou Buddhas futurs", sondern „qu'il n'ya qu'un seul véhicule (yânam) et que si Çâkya parle de trois véhicules c'est uniquement pour proportionner son enseignement aux facultés plus ou moins puissantes de ceux qui l'écoutent". Die Lehre nun von den drei verschiedenen Wegen, um zum Nirvâna zu gelangen (s. Foe koue ki p. 9 ff.), ist schwerlich ursprünglich, etwa von Buddha selbst ausgehend, sie mag aber auf ganz einfachen missverstandenen Ausdrücken oder Anordnungen desselben beruhen, da wir Entsprechendes auch bei den südlichen Buddhisten, die indess vier Wege annehmen und sie mit andern Namen bezeichnen, antreffen: möglicher Weise sind auch einige der Gleichnisse, die hier im Lotus in den Mund Buddha's gelegt werden, ihrem Fonds nach (abgesehen natürlich von der Form, die sie hier haben) wirklich von Buddha herrührend: es war vielleicht ein Zwiespalt entstanden zwischen seinen speciellern Schülern, die sich dessen überhoben, und den ihm ferner Stehenden (cf. St. Julien histoire de la vie de Hiouen Thsang p. 158—59), und er suchte sie so zur gegenseitigen Eintracht zu bringen, die er etwa als die Blume des wahren Gesetzes bezeichnete: die Legende bewahrte diese Lehre, am wahrscheinlichsten in Gestalt einiger Verse im Mâgadhî-Dialekt, und als dann im Laufe der Zeiten die Frage der verschiedenen Wege immer mehr in den Vordergrund trat und die Bildung besonderer Schulen veranlasste,*) wurde jene Legende aus ihrer ursprünglich einfachen, bis dahin aber wohl

*) Zu Fa Hian's Zeit im 4ten Jahrh. war in Indien die Schule der Mahâyâna vorherrschend, zur Zeit Hiuen Thsang's dagegen im 7ten Jahrh., wie es scheint, die der Hînayâna.

schon immer mehr entwickelten Gestalt *) in die jetzige Form gegossen, deren Zweck eben offenbar sich auch als ein einigender, versöhnender ergiebt: es wäre nicht unmöglich, dass die souvenirs pénibles, deren Spur sie verräth, wirklich auch den Hauptgrund zu ihrer Entstehung gaben, insofern ihnen gegenüber das Bedürfniss der Einigung lebhaft gefühlt werden musste. Was sodann die doppelte Redaktion des Lotus betrifft, in der er uns, wie alle Mahâvaipulyasûtra, vorliegt, die poetische und die prosaische, so ist die Frage nach der Priorität der einen oder der andern hier zunächst dieselbe, wie bei den übrigen Mahâvaipulyasûtra: B. selbst hat sich (Introd. p. 102 ff.) hierüber dahin ausgesprochen, dass die poetischen Theile derselben, die sich durch ihren eigenthümlichen Jargon vor den prosaischen auszeichnen, nur eine Repetition der letzteren seien, redigirt ausserhalb Indiens, oder genauer zu reden, dans les contrées situées en deçá de l'Indus ou dans le Kashemire par exemple, pays où la langue savante du Brahmanisme et du Buddhisme devait être cultivée avec moins de succés que dans l'Inde centrale. Zwar ist letzterer Grund ein unrichtiger, da ja im Gegentheil der Nordwesten Indiens gerade der recht eigentliche Sitz der indischen Grammatik gewesen zu sein scheint, in der Sache selbst aber mag B. Recht haben und der Jargon jener poetischen Theile wirklich ursprünglich als der in Kashmir gesprochene Landesdialekt (deçabhâshâ) zu betrachten sein, der sich im Ganzen und besonders lautlich viel genauer an die alte Form der Sprache anschliessen musste, als die im eigentlichen Indien unter dem Einflusse der anders redenden Ureinwohner entwickelten Pâli- und Prâkrit-Dialekte. Da nun B. im Uebrigen mit Entschiedenheit hervorhebt (Introd.

*) Nach Cap. 23 p. 253 gab es eine besondere méditation, die den Namen Saddharmapu*nd*arîka führte.

p. 106—7), dass je neuer eine buddh. Schrift, desto reiner, gelehrter ihre Sprache sei, so scheint mir in der That die Annahme näher zu liegen (vgl. Acad. Vorles. p. 261), dass jene poetischen Theile Bruchstücke aus älteren Traditionen seien, insofern, wenn sie später wären, als der übrige Text, kein rechter Grund dafür zu denken ist, weshalb sie in der Sprache von demselben abweichen sollten: wenigstens sollte man meinen, dass sie sich in diesem Falle nur durch grössere Correktheit vor demselben auszeichnen würden, nicht umgekehrt. Dies ist denn auch in der That die Ansicht, die sich z. B. im Journal of the As. Soc. of Bengal 1851 p. 283 in Bezug auf den jetzigen Sanskrittext des Lalitavistara ausgesprochen findet, wenn er daselbst bezeichnet wird als: compiled in Sanskrit about the end of the 6th. century from ballades in an obsolete patois of that language, composed evidently by bards at a much earlier period.*) Was nun übrigens speciell den Lotus angeht, so ist allerdings der Inhalt des poetischen Theils mit dem des entsprechenden prosaischen, abgesehen von den einzelnen die Erzählung wirklich weiter führenden Versen, so identisch — nur im 24sten Cap. findet sich eine wesentliche Differenz —, dass die etwaige Priorität der dem ersteren zu Grunde liegenden Tradition keinesfalls wenigstens eine irgend bedeutende sein kann: nicht zu übersehen indess ist, dass in den letzten 9 Capp. fast gar keine Verse vorkommen, so wie

*) Von den vier chinesischen Uebersetzungen (s. bei Foucaux introd. p. XVII), die im chines. Katalog des Kâgyur aufgeführt sind, datirt die erste angeblich 70—76 p. Chr., die zweite 308, die dritte 652, von der vierten ist kein Datum angegeben: nur die dritte u. vierte haben dieselbe Eintheilung in 27 Capp., als das Sanskritoriginal, und nur bei der vierten ist der Titel völlig entsprechend. Eine Vergleichung dieser Uebersetzungen mit dem Texte selbst könnte uns allein darüber belehren, ob ihre Existenz mit der obigen Annahme unvereinbar ist.

ferner, dass die am meisten wundersamen Punkte fast ausschliesslich nur in der prosaischen Relation enthalten sind.

Ich gehe nunmehr zunächst zu einer kurzen Inhaltsangabe des Textes über und schicke derselben nur noch die Anfrage voraus, ob nicht unter den darin so vielfach als zukünftig vorausgesetzten Wiedergeburten zum Theil etwa wirklich bestimmte Persönlichkeiten zu verstehen sein sollten, die entweder der Abfassungszeit des Werkes voraufgingen oder etwa gar gleichzeitig damit zu setzen wären?

Cap. 1 p. 1—18 (darunter 100 vv.). Als einst Bhagavat bei Râjagriha auf dem Gridhrakûta, umgeben von einer grossen Zahl seiner Schüler, so wie einer Unzahl Bodhisattva, Götter und Halbgötter, in Nachdenken verloren war, ging von seinen Augenbrauen ein Lichtstrahl aus, der alle Welten erleuchtete und erhellte. Der Bodhisattva Manjuçri Kumâra erklärt dem Bodh. Maitreya dies Wunder nach dem früheren ähnlichen Vorgange des Tathâgata Candrasûryapradîpa (aus dem Geschlecht des Bharadvâja) dahin, dass Bhagavat jetzt den Lotus des guten Gesetzes offenbaren und erklären wolle.

Cap. 2 p. 19—38 (144 vv.) Auf Andringen des Çâriputra schickt sich Bhagavat dazu an.

Cap. 3 p. 38—62 (143 vv.) Vorhersagung durch Bh., dass Çâriputra dereinst als Tathâgata (d. i. Buddha) Padmaprabha im Lande Viraja wiedergeboren werden wird. Bh. vergleicht sich mit einem Vater, der seine Kinder durch verschiedene geschickte Mittel aus einem brennenden Hause rettet.

Cap. 4 p. 62—74 (62 vv.) Subhûti, Mahâkâtyâyana, Mahâkâçyapa, Mahâmaudgalyâyana vergleichen Bh. mit einem reichen Vater, der nach vieljähriger Trennung seinen Sohn arm wiederfindet, denselben durch geschickte Behandlung aus sei-

ner geistigen Niedergeschlagenheit rettet und ihm schliesslich sein ganzes Vermögen vermacht.

Cap. 5 p. 75—89 (82 vv.). Bh. nimmt diesen Vergleich an und vergleicht sich selbst weiter mit einer fruchtbaren, Regen sendenden Wolke, die heilsame Kräuter hervorbringt, mit einem Arzt, der einen von Geburt Blinden durch vier aus dem Himavat gebrachte Kräuter heilt.

Cap. 6 p. 89—96 (39 vv.). Darauf giebt er den vier Letztgenannten einzeln an, wann, wo und unter welchen Namen sie dereinst die Tathâgatawürde erhalten werden.

Cap. 7 p. 97—120 (109 vv.). Bh. erzählt, dass vormals der Tathâgata Mahâbhijnâjnânâbhibhû den Lotus des g. G. erklärt habe, und nach ihm seine sechszehn Söhne, die ebenfalls Buddha wurden: der letzte derselben sei er, Çâkyamuni, selbst: er vergleicht sich sodann mit einem Führer, der eine Caravane nach der île des joyaux*) zu führen hat.

Cap. 8 p. 121—130 (45 vv.). Dem Wunsche des Pûrna Maitrâyaniputra willfahrend, giebt Bh. ihm an, wann, wo und unter welchem Namen er dereinst die Tathâgatawürde erhalten werde: desgl. dem Kaundinya und 500 andern Çrâvakâs

Cap. 9 p. 130—135 (18 vv.). Desgl. dem Ânanda, Râhula und 2000 andern Çrâvakâs.

Cap. 10 p. 136—144 (35 vv.). Bh. setzt nun, an den anwesenden Bodhisattva Bhaishajyarâja sich wendend, die Würde

*) Ratnadvipa? dies ist der Name Ceylon's, s. Hiuan Thsangs Lebensbeschr. p. 194. Burnouf schlägt freilich vor, die im Cap. 24 erwähnte île des râxasîs für Ceylon zu halten (p. 428—29), doch legt er selbst seinem Vorschlage keinen grossen Werth bei. — Ich mache hier übrigens darauf aufmerksam, dass Varâhamihira, wo er von dem Perlenfange spricht, 82, 2, ausdrücklich simhalaka und tâmraparni von einander trennt (!), s. Verz. d. Berl. Sanscr. Hss. p. 249. vgl. damit Wilson the rock inscr. of Kapur di Giri p. 15 des Separatabdruckes.

und Hoheit derer auseinander, die hinfort das Gesetz erklären würden: er sieht Angriffe auf dasselbe voraus (p. 140) und verlangt deshalb, dass es eifrig studirt und aufgeschrieben werde. Vergleich mit einem Brunnengräber.

Cap. 11 p. 145—62 (51 vv.). Da erhob sich mitten aus der Versammlung ein herrlicher Sthûpa zum Himmel empor, wo er schweben blieb: lobende Worte drangen aus ihm herab. Bhagavat erklärte der staunenden Menge, dass derselbe den Körper des Tathâgata Prabhûtaratna enthalte, der dereinst bei einer Verkündigung des g G. die Buddhawürde erhielt und seitdem, obwohl völlig in das Nirvâna eingegangen, doch bei jeder solchen Gelegenheit in dieser Weise erscheine. Aus allen Weltgegenden strömten nun zahllose Tathâgata herbei, um der Verkündigung des g. G. beizuwohnen. Bhagavat erhebt sich in die Luft, öffnet den Sthûpa und setzt sich zu Prabhûtaratna. Auch die ganze Versammlung erhebt sich in die Luft. Gespräch über die Hoheit des Lotus des g. G. zwischen dem Bodhisattva Prajnâkûta und Manjuçrî Kumâra, der sich auf die Tochter des Nâgakönigs Sâgara beruft: dieselbe kommt herbei und verwandelt sich vor den Augen der Versammlung, die Zeichen de son sexe vernichtend, in einen Bodhisattva, so Çâriputra's Zweifel, ob eine Frau Buddha werden könne, lösend.

Cap. 12 p. 162—66 (21 vv.). Prophezeihung des Bhagavat für seine Mutterschwester Mahâprajâpati und für seine Frau Yaçodharâ, dass auch sie dereinst Tathâgata werden sollen.

Cap. 13 p. 167—79 (73 vv.). Bh. belehrt den Manjuçri Kumâra über die Lehrer des g. G. in der Zukunft, über ihre Pflichten und die Art und Weise, wie sie lehren und leben sollen (ohne Umgang mit den Lokâyatikas, qui lisent les

tantras de leur secte, mit den Candâla und den Tirthaka im Allgemeinen etc.).

Cap. 14 p. 180—191 (51 vv.). Die Erde spaltet sich und aus ihr steigen zahllose Bodhisattva hervor. Bh. erklärt dem erstaunten Bodh. Maitreya, dass er alle diese unterrichtet habe, und als ihm dieser einwirft, dass er ja erst seit 40 Jahren Buddha sei, diese Bodhisattva aber 100,000 kalpâs zu ihrer Vollendung gebraucht hätten,

Cap. 15 p. 191—198 (23 vv.) setzt er ihm auseinander, dass er eben nicht erst seit 40 Jahren Buddha sei, wenn dies auch den Anschein habe, sondern dass er bereits seit zahllosen 100,000 Myriaden koti von kalpâs diese Stufe erreicht habe. Auch werde er noch doppelt so lange leben, ob er auch scheinbar demnächst in das Nirvâna eingehe. All dies geschähe nur scheinbar, zur Erziehung der Wesen. Vergleich mit einem Arzt, der durch geschickte Mittel bewirkt, dass seine Kinder Medicin einnehmen, die sie erst von sich gestossen haben.

Cap. 16 p. 199—209 (62 vv.). Verdienst derer, die an diese unendliche Lebensdauer des Tathâgata und an das Gesetz überhaupt glauben und diesen Glauben verbreiten.

Cap. 17 p. 209—15 (17 vv.). Fortsetzung.

Cap. 18 p. 215 – 26 (76 vv.). Lohn derselben.

Cap. 19 p. 227—32 (12 vv.). Beispiel davon aus der Vorzeit.

Cap. 20 p. 233—37 (14 vv.) Alle Anwesenden beeifern sich die Versicherung zu geben, dass sie das Gesetz verbreiten wollen. Bhagavat und der Tath. Prabhûtaratna lächeln darüber in hoher Freude: ihre zum Munde herausgestreckten Zungen reichen bis zur Brahmawelt, Licht und Strahlen verbreitend: ebenso die Zungen sämmtlicher anwesenden Tathâ-

gata *). Bhagavat spricht sodann über die alle Einbildung übersteigende Gewalt der Tathâgatâs.

Cap. 21 p. 238—41 (4vv.). Magische Formeln zum Schutz dessen, der das Gesetz verkündet, gegen alle bösen Geister und Uebel, gegeben von Bhaishajyarâja, Pradânaçûra, Vaiçravana, Virûdhaka so wie von verschiedenen weiblichen Unholden (râxasi), und gebilligt von Bhagavat.

Cap. 22 p. 242—52. (2vv.). Bhagavat belehrt über die frühere Existenz des Bhaishajyarâja.

Cap. 23 p. 253—60 (ohne vv.). Besuch des Bodhisattva Gadgadasvara, der aus einem andern Universum kommt, bei Bhagavat, welcher letztre auseinandersetzt, wie jener schon seit undenklicher Zeit den Lotus des g. G. gelehrt habe.

Cap. 24 p. 261—68 (33vv.). Bhagavat erklärt dem Bodh. Axayamati die Hoheit des Avalokiteçvara. — Der poetische Theil differirt hier, insofern die Belehrung darin in den Mund des Axayamati dem Citradhvaja gegenüber gelegt wird: v. 29—32 handeln überdem von der Hoheit des Amitâbha in Sukhavati.

Cap. 25 p. 268—75 (3vv.). Bhag. erzählt, dass vormals der König Çubhavyûha nebst seiner Frau Vimaladattâ durch seine Söhne Vimalagarbha und Vimalanetra zum Glauben an das Gesetz bekehrt, den Lotus des g. G. erkannt habe, und dass er jetzt mit den Seinen als Bodhisattva wiedergeboren sich unter ihnen befinde.

Cap. 26 p. 276—81 (ohne vv.). Da kam der Bodh. Samantabhadra aus dem Buddhalande des Tathâgata Ratnatejo-'bhyudgatarâja herbei, um der Erklärung des Lotus des g. G.

*) Dies Bild ist so grotesk, dass es auch Burnouf, dessen Geduld in der Uebersetzung aller dieser phantastischen Ungeheuerlichkeiten wir nicht genug bewundern können, einmal zu toll geworden ist (p. 417).

beizuwohnen: er verpflichtet sich gegen Bh. alle Prediger und Verkünder desselben gegen alle Verfolgungen jeglicher Art zu schützen und ihnen magische Schutzformeln zu verleihen. Verheissungen für die, welche diese Erklärung des Lotus des g.G., pendant qu'elle se trouvera dans le Jambudvîpa, verkünden oder schriftlich aufzeichnen: sie werden zunächst bei den Tushita-Göttern wiedergeboren, wo der Bodh. Maitreya residirt und wo sie, von einer Unzahl Apsarasen empfangen und bedient*), das Gesetz weiter lehren: Verwünschungen derer, die den Predigern des Gesetzes, denen derselbe Respekt gebührt, als dem Tathâgata selbst, Leides zufügen.

Cap. 27 p. 282—3 (ohne vv.). Çâkyamuni vermacht der Versammlung seine Lehre zur Verkündigung und diese verpflichtet sich dazu, worauf er sie verabschiedet.

Die Noten zur Uebersetzung, die nunmehr folgen, p. 283—434, sind eine überaus reiche Fundgrube höchst vortrefflicher sprachlicher sowohl als sachlicher Bemerkungen, wobei besonders die stete Rücksicht auf den Sprachgebrauch der südlichen Buddhisten ein redendes Zeugniss von der grossartigen Belesenheit B.'s ablegt. Es werden hier (abgesehen von den Legenden etc.) eine Menge Wörter oder ganze Formeln aufgewiesen, die den südlichen mit den nördlichen Buddhisten gemeinsam sind: ich möchte indess hieraus nicht immer von vorn herein denselben Schluss ziehen als Burnouf, den nämlich,

*) Dies ist die alte Vorstellung, die wir schon in der Kaushîtaki-Up. finden, die das MBhârata kennt, und die später durch den Einfluss der entsprechenden moslemischen Idee von den Houris zu solcher Allgemeinheit und Bedeutung gelangt ist, dass in den unter islamischer Herrschaft geschriebenen Theilen der Râjatarangiṇî der Ausdruck „zu den himmlischen Jungfrauen gehen" identisch ist mit „sterben, in der Schlacht fallen" cf. surastrînâm mudam vyadhât, kâminîyogam gatah, âçlixyan nâkayoshitah; çiçriye vîraçayanam nâkanârîvirâjitam, svarnârîpranayitvam açrayat.

dass alle die betreffenden Vorstellungen bereits auch der Zeit vor der Uebersiedelung des Buddhismus aus Magadha nach Ceylon angehört hatten, insofern bei der steten Verbindung, in der die Bekenner des Buddhismus in den verschiedenen Theilen Indiens ununterbrochen zwar wohl nicht mit einander, aber doch mit Magadha geblieben sind, Mancherlei von da aus auch später noch gleichmässig sich verbreitet haben mag: insbesondere dürfen wir wohl den Einfluss, den der langjährige Besuch Buddhaghosa's auf die Ausbildung des ceylonesischen Buddhismus geübt hat, nicht hoch genug anschlagen, so wie derselbe andrerseits auch umgekehrt nach seiner Rückkehr schwerlich verfehlt hat, manches von dem in Ceylon Kennengelernten anzuwenden und zu lehren: giebt es ja doch sogar nach p. 429 noch aus viel späterer Zeit Beweise „que les métaphysiciens du Nord ont cité les recueils philosophiques de Ceylon.“ *) Bei der grossen Fülle des hier gebotenen Materials beschränke ich mich darauf, nur einige wenige der besprochenen Punkte herauszugreifen, die ich entweder für besonders wichtig halte, oder bei denen ich eine ergänzende oder wohl auch berichtigende Bemerkung hinzuzufügen habe.

Die den Wörtern ani*n*jamâna, ani*n*ja, âni*n*jya „unbeweglich“, sami*n*jana etc. zu Grunde liegende Wurzel *inj* (p. 306) ist nur eine prâkritisirte Form der √ *ing*, sich bewegen, cf. ani*ng*yamâna Çat. Br. IV,1,2,25.26 ani*ng*ana Kâty. çraut. X,1,6 und als Beiwort des brahman in der advaitâkhyop. des Gau*d*apâda v. 46. Wenn uns erst einmal wirklich der Text eines der älteren buddhistischen Sûtra des Nordens oder Südens vorliegt, so werden wir darin viele dergleichen Analogieen zu

*) Vergleiche besonders p. 513 und Introd. p. 569: die tâmraparn*i*yâs sind eben wohl jedenfalls auf Ceylon zu beziehen.

dem Sprachgebrauch der Âraṇyaka und Upanishad antreffen*), in denen wir ihre entsprechenden Vorläufer, resp. in den jüngeren derselben gleichzeitige Schriften zu erkennen haben. — Der Ausdruck caturdvîpacakravartin p. 308 bezeugt, zumal dieselbe Vorstellung auch bei den südlichen Buddhisten sich findet (s oben p. 7.), dass die Idee der sieben dvîpa sich in Indien erst sekundär gebildet hat (s. übrigens Foe Koue Ki p. 80—82). — Das Wort audvilya, trouble (p. 308), ist wohl aus udbila zu erklären, welches seinerseits aus ud + bila, Höhle, zusammengesetzt „aus der Höhle herausgegangen, aufgeschreckt" bedeutet. — Unter musâragulva p. 320 werden von den Mogolen „weisse Korallen" verstanden, siehe Schiefner Ergänz. und Bericht. zu Schmidts Ausgabe des Dsanglun p. 44. — Die prâkṛitische Form von vaiḍûrya, veluriya, p. 320 (chines. fëï lieou li ye Foe Koue Ki p. 90) erklärt zur Genüge die Entstehung des griechischen βήρυλλος, wobei nur eine Transposition von r und l stattgefunden hat: für die grünliche Farbe des vaiḍûrya ist entscheidend MBh. XII, 4988, wo die Katze maṇivaiḍûryalocana genannt wird, und Râmây. III, 59, 21, s. übrigens Pott in der Z. für d. K. des M. IV, 274. — Der Ausdruck kalpakashâye, sattvakashâye p. 354, pañcakashâya p. 360 ist ganz homogen dem mṛiditakashâya der Chândogyopanishad (oben I, 269), sakashâyam der advaitâkhyop. v. 44, und kashâyavarjitam jnânam MBh. XII, 7873. — Der p. 363 durch „damier" übersetzte Ausdruck ashṭâpada wird p. 466 in seinem Pâligewande aṭṭhapada durch „le jeu des huit parties" wiedergegeben. — Zu dem p 371 durch Wolf, Hyäne übersetzten bherunda (formidable, Wilson) ist vielleicht bhâ-

*) Als ein weiteres Beispiel führe ich den Gebrauch der √ âs + upa, und die des Wortes sâdhu an, die beide besonders im Taitt. Âraṇy., in der Chândogyop. etc. so häufig wiederkehren.

runda zu vergleichen im MBh. XII, 3519 na jâtu balavân bhûtvâ durbale viçvaset kvacit | bhârundasadriçâ hy ete nipatanti pramâdyataḥ ||. Eine ganz andre Bedeutung freilich hat letztres Wort MBh., XII, 6325, wo damit Menschenantlitz-habende, überaus lieblich singende Vögel bezeichnet werden, wozu dann wohl auch die bhârundasâmagîtâs MBh. I, 2883 und die bhârundâni der Vishnusmriti (oben II, 54) zu stellen sind. — Den Namen des Râhula, Sohnes des Çâkyamuni Gautama (Foe Koue Ki p. 309), bringt Burnouf p. 398 mit dem des Gotama, Sohnes des Rahûgana in patronymische Verbindung: es ist dies nicht unmöglich, wenn auch die Tradition (s. oben p. 14) denselben in andrer, und nicht unpassender Weise erklärt.*) Jedenfalls geht B. aber zu weit, wenn er auf jene Namensverwandschaft Zweifel über die Existenz des so genannten Sohnes des Çâkyamuni gründet, insofern irgend ein Sprössling der Gautamafamilie, dessen Name „Râhula rappelait par sa partie radicale celui de son primitif ancêtre Rahûgana, a pu être rattaché après coup au fondateur du Buddhisme par une descendance, que la legende elle-même que la donne rend extrêmement suspecte:“ es bezieht sich letzteres auf die Erzählung im Kâgyur, resp. im Abhinishkramanasûtra (bei Foucaux Lalitavist. p. 389 not.), nach welcher Râhula „avait dû rester plus de six ans dans le sein de sa mère“; bei den südlichen Buddhisten indess ist die Legende ganz naturgemäss (s. oben p. 14). Es lässt sich überdem gar kein Grund absehen, weshalb man den Râhula zu Çâkyamuni's Sohn**) ge-

*) Râhula ist übrigens ein auch bei den Brahmanen vorkommender Name, und zwar hiess so dem pravarâdhyâya des Yajus nach eine Familie aus dem Geschlecht des Viçvâmitra (s. mein Verz. der Berl. Sanskr. H. p. 57): die Râhuganya bilden ebendas. eine Familie der Angirasiden, resp. Gotamiden (a. a. O. p. 55), werden also in keiner Verbindung mit Râhula gedacht.

**) In einer Inschrift aus dem 9ten Jahrh. in den As. Res. II, 385 heisst derselbe nach p. 716 Raghu.

macht hätte, wenn er es nicht wirklich gewesen wäre, und zwar um so weniger, als Râhula in der Tradition mehrfach in ungünstigem, sogar ketzerischem Lichte erscheint (s. p. 716). — Den Umstand, dass sich mehrere militärische Ausdrücke in der Terminologie des Buddhismus vorfinden, erklärt B. p. 401 aus dem Einfluss des souvenir de l'origine militaire de Çâkya: es gehören hieher die Ausdrücke: sinhanâda, pr. Löwengebrüll, sodann Schlachtgeschrei, hier l'enseignement de la loi p. 401, sinhâsana Thron, hier proportionné (?) p. 400, dhvajasamuchrayanam, dresser le grand étendard de la loi, dhammaketu la bannière de la loi p. 322—23, dharmacakrapravartanam und cakravartin, faire tourner la roue de la loi (cf. Lassen Indien I, 870. II, 76). Die Vorstellung von einer ecclesia militans könnte indess zur Erklärung dieser Ausdrücke völlig ausreichen. — Ganz neu ist samâna, als Medialform des Partic. Praes. der √ as p. 409—10: der gleiche Gebrauch derselben Form im Pâli lässt keinen Zweifel über ihre Bedeutung. — Nach p. 414 ersetzen die Birmanen initiales oder mediales r durch y, sagen also yatana statt ratna: umgekehrt machen es die Arakaner, deren Name Rakaing aus dem Paliwort yakkha=yaxa entstanden scheint: wenn nun die Ableitung des letztern Wortes von der √ rax, die ich oben II, 185 vorgeschlagen habe, sich bewahrheiten sollte, hätten wir somit hier den eigenthümlichen Fall, dass dies Wort in der arakanischen Umgestaltung zu seinem ursprünglichen Laute zurückgekehrt wäre.

Den Noten folgen als zweiter, wichtigster Theil des Werkes 21 appendices p. 435—867, die unter meist unscheinbaren Ueberschriften die bedeutendsten Aufschlüsse über den Zustand des Buddhismus in der ältesten Zeit seines Bestehens enthalten, Aufschlüsse, welche hauptsächlich aus zwei bisher entweder

gar nicht oder doch nicht hinreichend benutzten Quellen gewonnen sind, aus den Pâlisûtra nämlich und aus den Inschriften des Piyadasi.

Nro. I sur le terme de bhixusa*m*gha p. 435 — 43. Der Ausdruck sa*m*gha, assemblée de mendiants réligieux, ist mehrfach in den Inschriften des Piyadasi gebraucht, so in dem Edikt von Bhabra, auf den Säulen ferner von Delhi und Allahabad, endlich auch in den beiden der Inschrift von Dhauli eigenthümlichen Edikten: er kehrt auch in dem Worte sa*n*ghârâma wieder, welches dem chines. seng kia lan zu Grunde liegt. Den verwandten Ausdruck ga*n*âcârya, précepteur d'une troupe, der im Lotus als Beiwort der fabelhaften Bodhisattva vorkömmt, weist B. auf einer von Bird (in den hist. researches on the origin and principles of the Bauddha and Jaina religion, Bombay 1847 p. 52) mitgetheilten, aber ganz falsch übersetzten kleinen Inschrift nach, deren Verständniss er mit grosser Umsicht herzustellen sucht.

Nro. II sur la valeur du mot kleça p. 443 — 98. Einer Aufzählung der zehn bösen Neigungen (kleça), so wie der zehn verbotenen Handlungen (veramaṇî), der zehn grossen und der zehn kleinen Sünden nach der Classification der nördlichen und südlichen Buddhisten, resp. des Pâṭimokkha*), folgt die Uebersetzung eines Pâlisûtra p. 449—82, in welchem die moralischen Vorschriften der buddhistischen Disciplin, und insbesondere die hauptsächlichsten Punkte, vor denen ein dem geistlichen Stande Angehöriger sich zu hüten hat, auseinandergesetzt werden: es ist dies das sâma*nn*aphalasuttam (dîghanik. I, 2 nach dem Kopenhag. Katal.), resp.**) das mit demselben bis auf

*) cf. Hardy Eastern Monachism p. 23. 27. 50.

**) p. 463—71 finden sich ferner wörtlich im brahmajâlasuttam wieder (digh. I, 1).

wenige Einzelnheiten identische subhasuttam (digh. I, 10). Ajâtaçatru Vaidehiputra, der Magadhakönig *), berichtet dem Bhagavat, dem er einen Ehrenbesuch abstattet, was ihm seine früheren sechs Lehrer in Bezug auf jenen Gegenstand gesagt haben (bis p. 460), worauf ihn Bh. unter steten polemischen Seitenblicken (p. 465-71) auf das Leben der Brahmana jener Zeit eines Besseren belehrt (bis p. 482). Die Vorwürfe nun, die Bh. hiebei dem weltlichen, heuchlerischen Treiben der Brâhmana macht, sind von dem höchsten Interesse: „ils sont une véritable critique des habitudes et des moeurs des ascètes et des Brahmanes contemporains des premiers temps du Buddhisme: il s'y trouve des détails curieux, dont quelques uns sont obscurs: Çâkyamuni y condemn l'un après l'autre le gout de la destruction, celui du luxe, des représentations dramatiques, du jeu, des lits somptueux, de la parure, des entretiens vulgaires, du dénigrement, puis l'état de messager et enfin celui de jongleur et d'astrologue" (p. 495). Ganz ähnlich ist auch in den von Hardy (Manual p. 72 — 74) mitgetheilten Stellen die Lebensweise der Brahmanen geschildert, wir dürfen aber dabei natürlich nicht vergessen, dass dies, wie H. mit Recht bemerkt, the words of an adversary sind, denen nur beschränkte Gültigkeit zukömmt. Greifen wir einige der interessanteren Punkte heraus. Zuerst wird ihnen das visûkadassanam vorgeworfen, was B. durch „aller voir des spectacles" übersetzt, nach dem Sinn, den das singhalesische visûka hat „représentation dramatique", welches Wort er von der √ sûc indiquer, expliquer „ce par quoi on exprime, on manifeste des sentiments" ablei-

*) Im Subhasutta ist es Subha, Sohn des Nodeyya, der mit Ânanda, dem Schüler Buddha's dies Gespräch führt: zu Nodeyya vergleicht B. den Namen des Gotamiden Nodhas, eines der Rishi des Rik (oben I, 180).

tet: ich möchte es indess eher aus vi-çoka zusammengesetzt fassen „schmerzlos, lustig, Lustbarkeit im Allgemeinen“: wenn der barmanische Scholiast des Pâtimokkha*) es durch ngróng übersetzt, so liegt letzterem Wort wohl eine andre Bedeutung als die von Judson angegebene: épine zu Grunde: Hardy übersetzt es durch: masks. Der allgemeine Begriff spectacles nun umfasst zunächst: des danses, des chants, des concerts, des représentations dramatiques, des récits, de la musique jouée avec les mains, des bardes, sodann einige ungewisse Ausdrücke**), ferner Thiergefechte, Faustkämpfe, endlich kriegerische Paraden und Aufzüge. Natürlich richtet sich unsere Aufmerksamkeit sogleich auf die représentations dramatiques: leider hat B. nicht das im Text dafür gebrauchte Wort angeführt, die Steigerung indess, die wir in den einzelnen Ausdrücken finden, macht allerdings wenn auch nicht gewiss, so doch wenigstens höchst wahrscheinlich, dass demselben wirklich die von B. ihm gegebene Bedeutung zukömmt. Wenn nun auch die in den sûtra beiläufig enthaltenen Daten nicht etwa als für die Zeit Buddha's selbst, sondern zunächst nur als für ihre eigne Abfassungszeit gültig angesehen werden können (cf. Akad. Vorles. p. 262 ff.), so wird uns hierdurch doch, wie es scheint, die Existenz des indischen Drama's für eine weit ältere Zeit garantirt, als bisher irgend nachweisbar war: die

*) Das siebente Gebot heisst nämlich naccagîtavâditavisûkadassanâveramanisikkhâpadam samâdiyâmi: I will observe the precept, that forbids the attendance upon dancing, singing, music and masks (Hardy East. Mon. p. 21).

**) kumbhathûnam des poteaux et des jarres, sobhanakarakam candâlam des Candâlas qui font des tours d'addresse, vansadhovanam des joueurs de bâton. Das brahmajâlasûtra liest sobhanagarakam, wobei B. an nagarasobhinî la belle de la ville, la courtisane denkt: könnte man nicht vielleicht das oben II, 38 besprochene sobha nâma gandharvanagaram heranziehen, so dass das Wort sobhanagaraka einen Gaukler, Spiegelfechter, Taschenkünstler bezeichnen würde?

Möglichkeit freilich griechischen Einflusses auf die Ausbildung desselben wird bei dem späten Datum (80 a. Chr.) der schriftlichen Abfassung der Pâlisûtra*) dadurch noch keineswegs ausgeschlossen: ja es könnte sogar bei der engen Verbindung in der die Buddhisten, und zwar besonders gerade kurz vor dieser Abfassung, mit den Griechen gestanden haben (s. oben p. 6), der obige Ausdruck, wenn er wirklich den ihm gegebenen Sinn hat, möglicher Weise etwa nur eine ungehörige Uebertragung sein. Auffallend jedenfalls ist, dass weder im Pâtimokkha noch an sonst irgend bekannten Stellen jene représentations dramatiques erwähnt werden: dass das Wort visûka im Singhalesischen diese Bedeutung erhalten hat, beweist nicht, dass es auch bereits früher dieselbe hatte: der Fall, dass bei dem Uebergange in eine andere Sprache die allgemeine Bedeutung durch eine specielle ersetzt wird, ist ja ein überaus gewöhnlicher. Ein andrer Vorwurf trifft die Spielwuth der Brâhmanen, wobei eine grosse Zahl verschiedener Spiele namhaft gemacht werden, die uns fast alle unbekannt sind, nämlich: l'aṭṭhapada le jeu des huit parties, le dasapada le jeu des dix parties, l'âkâsa, le parihârapatha, le santika, le balika, le ghaṭika le jeu du pot**), le salâkahattha le jeu des baguettes dans la main***),

---

*) Ich bemerke hier beiläufig, dass an der von mir in den Akad. Vorles. p. 255—6 benutzten Stelle von Lassen's Indien (II,435) ein Missverständniss stattgefunden hat, insofern nach Turnour's Angabe durch Buddhaghosa bei seiner Anwesenheit in Ceylon (circa 420 p. Chr.) nur die arthakathâ, der Commentar, nicht aber der Text der heiligen Schriften, aus dem Singhalesischen in das Pâli übersetzt ward: s. auch Spiegel in seiner Anzeige der Akad. Vorles., in dem Münchner Gel. Anzeigen 1853 Febr. p. 208: damit fällt dann der Vorwurf der geringeren Authentität, den ich a. a. O. den Schriften der südlichen Buddhisten, gegenüber denen der nördlichen, eventualiter gemacht habe, und werden wir vielleicht im Gegentheil eher gerade das Umgekehrte anzunehmen haben.

**) The game of waterjars Hardy Manual p. 476.

***) cf. Pân. II, 1, 10. 3, 57. 59. Wilson s. v. çalâkâ.

l'akkha le jeu de dès, le pa*n*gacîra, le va*n*kaka le jeu crochu, le mokkha le jeu de la délivrance, le cika, le ci*n*gulaka, le patlâ*l*haka le boisseau de feuilles, le rathaka le jeu du char, le dhanuka le jeu de l'arc, l'akkharika le jeu des lettres, le manosika le jeu de penser, le yathâvajja le jeu selon ce qu'on exclut: wenn man dazu die von Pâ*n*ini selbst und im schol. dazu aufgeführten ziemlich zahlreichen Spiele rechnet, so sieht man, dass auch die Inder dereinst ihres Lebens sich zu freuen verstanden haben: dazu passt denn auch die Ueppigkeit im Hausrath, Putzsucht und weichliche Stutzerei, Klatscherei und Renommage, welche demnächst in grosser Ausführlichkeit getadelt werden. Darauf folgt die Verwerfung aller möglichen Arten von Zeichendeuterei und Vorhersagung, aus den „signes des membres, par la naissance, les songes, les marques de ce qui est rongé par les rats, et aussi par le Homa du feu, le Homa de la cuillère, de la paille, du grain, du rix vanné, du beurre clarifié, de l'huile de sésame, de la bouche, du sang, la connaissance des a*n*gas, celle de l'architecture, des champs, du bonheur, des bhûtas, des serpents, des poisons, des scorpions" etc., — ferner aller Deuterei ungewöhnlicher Himmelserscheinungen (cf. oben I, 39 ff.), in Bezug auf die Sonne, den Mond, die naxatra, auf Meteore, so wie aller Wetterprophezeiungen, — endlich der annonce de l'avenir à l'aide de calcul des diagrammes, oder des Sichernährens par la connaissance de la poesie et par la doctrine*) des Lokâyatâs (! cf. Cap. 13 des Lotus). Daran schliesst sich die Verwerfung jeglicher Zauberei und Verwünschungen, aller derer die sich ernähren „en faisant des conjurations, en détournant des conjurations, en

*) Sollte dies nicht de la doctrine heissen müssen?

employant des charmes, en détruisant des charmes*), en jetant des sorts, en détournant des sorts, en produisant le bonheur, en produisant le malheur, en causant la stérilité (chez les femmes), en rendant la langue muette, en frappant la joue, en murmurant des paroles sur les mains, en murmurant des mots à l'oreille, en interrogeant un miroir (âdâsajapanam, âdâsapanham), les jeunes filles (! gandharvagrihitâs?) et les Devas, en rendant un culte au soleil, en servant les grands, en portant de la lumière devant quel'qu'un, en faisant des invocations sur la tête d'un autre.“ Den Schluss endlich macht die Verwerfung des brahmanischen Opferkultus, als welchem immer nur weltliche Absichten zu Grunde liegen, sowie aller sorgsamen Körperpflege, ja der medicinischen Wissenschaft überhaupt, welches letztere seinen Grund eben in der Werthlosigkeit des Körpers findet, in dieser Allgemeinheit indess doch befremdet, da ja in den buddhist. Legenden ausdrücklich erwähnt wird, wie Buddha sich mehre Male bei vorkommender Gelegenheit der ärztlichen Hülfe bediente. — Wenden wir uns nun zu einigen andern Fragen, welche sich an den mitgetheilten Text knüpfen. Zunächst ist der höchst auffällige Umstand zu bemerken, dass, wie hier Ajâtaçatru *Vaidehi*putra die irrigen Meinungen seiner sechs Lehrer dem Bhagavat mittheilt und dann von diesem des Richtigen belehrt wird, ebenso ganz dasselbe Verhältniss im Brihad-Âranyaka IV, 1, 2 zwischen Janaka, dem König von *Videha*, und Yâjnavalkya stattfindet: die Aehnlichkeit geht freilich nicht weiter, und bezieht sich weder auf die Namen der Lehrer noch auf den Gegenstand der Lehre selbst, nichts

*) âvâhanam, vivâhanam, samvadanam, vivadanam ist wohl eher Herbeiführen, In-die-Ferne-fortführen, Liebe-erregen, Hass-erregen: s. über diese und einige der folgenden Ausdrücke mein Verz. der Berl. Sanskrithandsch. p. 270 ff.

desto weniger aber entsteht unwillkürlich die Frage, ob nicht etwa doch zwischen beiden Relationen ein historischer Zusammenhang stattfindet, wobei dann die buddhistische etwa die sekundäre Stelle einer Nachahmung einzunehmen haben würde? Wir werden hierdurch von selbst mit Burnouf zu den weitern Anknüpfungspunkten geführt, die sich hier zu gewissen Daten der brahmanischen Literatur vorfinden. Was zuvörderst Ajâtaçatru selbst betrifft, so ist seine etwaige Identität mit dem gleichnamigen König des Brihad Âranyaka noch ebenso ungewiss als bisher (cf. Akad. Vorles. p. 250): das Gleiche gilt von der durch Burnouf gemuthmassten Identität seines Sohnes Udâyibhadra mit dem Bhadrasena Âjâtaçatrava des Çatapatha Brâhmana. Der Beiname Vaidehîputra, den Ajâtaçatru hier führt, schliesst sich den übrigen Namen auf putra an, wie sie einestheils in dem Schlussvança des Çatap. Br., und sonst noch vereinzelt in den brahmanischen Âranyaka, Upanishad und Sûtra*), anderntheils aber so häufig in der buddhistischen Legende vorkommen**): der Gebrauch dieser Namen geht wohl darauf zurück, dass bei der Sitte der Polygamie***) „les fils issus de ces divers mariages ne pouvaient être mieux distingués que par le nom de leur mère:" es bleibt indess immer auffallend genug, dass er sich nur auf

*) cf. Pratibodhîputra im Aitar. Âranyaka, Devakîputra in der Chândogyopanishad, Kauhalîputra im Taittir. Prâtiçâkhya.

**) cf. Akad. Vorles. p. 249: auch Pâtalîputra gehört wohl hierher (anders Foe Koue Ki p. 258—9), da wir aus Hiuen Thsang wissen, dass der betreffende Stadtname Palibothra „die Stadt des Pâtalîsohnes" bezeichnet, und zwar ist dabei pura entweder allmälig abgefallen, oder, was wahrscheinlicher, Pâtalîputram ist eine patronymische Bildung.

***) Auch Yâjnavalkya hatte ja dem Brihad-Aranyaka nach zwei Frauen.

eine gewisse Periode beschränkt zu haben scheint.*) Von den Namen der sechs Lehrer**), die sich sämmtlich ebenso bei den nördlichen Buddhisten genannt finden, lässt sich nur der des Makkhali, Maskarin, direkt anderweitig nachweisen, und zwar bei Pânini VI, 1, 154 (wo er aber reines Appellativum ist, im Sinne von parivrâjaka, Bettelmönch): die Identifikation eines zweiten, des Kakuda (Pakudha!), mit dem gleichbedeutenden Kabandhin der Praçnopanishad ist wenigstens sehr zweifelhaft: wohl aber kehren zwei ihrer Gentil-Namen in den vaṇça des Brihad-Âraṇyaka wieder, Kâçyapa nämlich und Kâtyâyana, und ein dritter, Âgnivaiçyâyana, findet sich in dem Taittiriya-Prâtiçâkhya vor.***) Wir werden hierdurch, wie durch die Namen Kaundinya (im vaṇça des Brihad-Âr., im Taitt. Prâtiçâkhya, und in der Praçnop.), Maitreya†) (Aitar. Br. VIII, Chândogyop., Brihad-Âr., Shadviṇçabr., Maitrâyaṇop.), Vâtsîputra (im vaṇça des Brihad-Âr.), Paushkârasâdi (im Taitt. Prâtiçâkhya) Maudgalya (im Taitt. Âraṇy.), die sich alle unter den Zeitgenossen Buddha's wiederfinden, zu dem Schlusse geführt, dass des Letztern Auftreten eben gleichzeitig mit den allerspätesten Ausläufen der vedischen Brâhmaṇa, resp. genauer bestimmt erst mit der Zeit der Âraṇyaka und älteren Sûtra, zu setzen ist, in Bezug worauf ich auf meine Akad.

*) In Keralaputra und Satiyaputra in der Inschrift von Kapur di Giri etc. haben wir zwei Beispiele davon, dass putra auch an andere Wörter, nicht blos an Frauennamen, gefügt ward, um mit dem Compositum ein n. pr. zu bezeichnen Wilson ad l. fasst beide Wörter als Volksnamen, wofür er auch Sâvitrîputra aus gaṇa dâmanyâdi anführt.

**) Ueber die anachronistische Anwendung dieser Namen im Milindapaṇha s. oben p. 5.

***) s. übrigens schon im Rik V, 34, 9 Agniveçim Çatrin.

†) Wozu Maitrâyaṇîputra zu vergl.; aber auch Maitreya selbst ist nach Fa Hian's Aussage keineswegs blos Name des zukünftigen Buddha's, sondern im Gegentheil Name eines der thätigsten und erfolgreichsten Verbreiter des Buddhismus gewesen (cf. Foe Koue Ki p. 35. 36): auch die südlichen Buddhisten haben ein tissametteyyasuttam, eine tissametteyyamâṇavapuchâ, und mettagumâṇavapuchâ.

Vorles. p. 249 ff. verweisen kann, wo ich auch bereits p. 254 bemerkt habe, wie der Name sûtra selbst, der den buddhistischen Legenden zukömmt, allein schon darauf hinweisen möchte, dass Buddha eben wirklich in der Sûtraperiode, nicht in der Brâhmanazeit gelebt hat. Von grossem Interesse hierfür ist auch der Anfang des tevijja(traividya)-sûtram (dighanik. I, 13), welchen B. hierauf mittheilt. In Manasâkata an der Aciravati, im Lande der Kosala lebten mehrere reiche*) und gelehrte Brâhmanen, so Târukkha (Târûxya im Ait. Âr. s. oben I,391), Pokkharasâdi (Paushk.), Canki, Jânussoni (Jânaçruteya?), Nodeyya (Nachkomme des Nodhas). Zwei Schüler der beiden Erstgenannten, von denen der eine aus dem Geschlecht des Bharadvâja, der andre aus dem des Vasishtha stammte, und die einst mit einander in Streit darüber geriethen, welcher von ihren beiden Lehrern den Weg zum Brahman am richtigsten lehre, wandten sich als Schiedsrichter an Gotama le Samana, fils des Çâkyas, der sich gerade daselbst befand: seine Entscheidung fiel natürlich gegen beide Lehrer aus, insofern trotz ihrer angeblichen Kenntniss der trayî vidyâ, der drei Veda, weder sie noch ihre Lehrer, noch deren Lehrer, noch irgend einer dans un grand cycle formé de sept générations de maîtres (? yâvasattamâ âcariyamahâyugâ), noch endlich auch die alten rishi selbst, wie Atthaka (Ashtaka, s. oben I, 463, was Burnouf übersehen hat), Vâmadeva, Vessâmitta, Yamataggi, Angirasa, Bharadvâja, Vasittha, Kassapa, Bhagu (Bhrigu), den Brahman selbst von Angesicht gesehen hätten, weshalb sie denn auch den Weg zu ihm nicht zeigen könnten. Dabei werden auch die verschiedenen

*) mahâsâla, ein häufiger Ausdruck bei den Buddhisten (s. auch Schiefner zu Foucaux's Uebers. des Rgya Cher Rol Pa p. 11), der sich indess, als n. propr., bereits im Çatap. Br. X. vorfindet und sonst noch mehrfach in den Upanishad, aber auch meist als n. pr., wiederkehrt.

Wege der Âdhariya (Adhvaryu), Tittiriya (Taittiriya), Chandoka (Chandoga), Chandava (!)*) und Brahmacâriya überhaupt angeführt.**) Ich führe hier endlich noch einige andere dergleichen Namen an, die ich den im Kopenhagener Katalog mitgetheilten Titeln der einzelnen Sûtra entlehne***): Assalâyana majjhimanik. II, 5, 3 (Âçvalâyana), Samgarava II, 5, 10 (Çârngarava), Jajavakka III, 5, 6 (sollte dies nicht Yâjnavalkya oder wenigstens Yajnavalka sein?), Kapila sûttanip. II, 6 (zuerst in Çvetâçvatarop.), Mâgandiya IV, 9 (cf. Mâkandi schol. zu Pân. IV, 2, 123, oder gar etwa Mârkandeya?), Upasiva V, 7 (cf. Aupaçivi im Vâjas. Prâtiçâkhya), Todeyya V, 10 (Taudeya Pân. IV, 3, 94), Jatukanni (Jâtûkarnya im Brihad Âr. etc), Pingiya V, 17 (? Paingya), Baka bei Hardy Manual p. 336 (Baka in der Chândogyop.), wozu noch Çâradvata (zuerst bei Pân. IV, 1, 102) im Namen des Çâradvatiputra (= Çâriputra, Introd. p. 312) zu fügen ist. Zum Schlusse möchte ich darauf aufmerksam, dass sich bei den südlichen Buddhisten mehrfache Erwähnungen der Kuru finden, so im satipatthânasutta majjhim. I, 1, 10 (Kopenhag. Katal. p. 26a): ekam samayam bhagavâ Kurusu viharati kâmmâssadhammam nâma kurûnam nigamo, welcher Anfang ganz mit dem des von Burnouf hier p. 534 ff. übersetzten mahânidânasuttam, dîghanik. I. 15 übereinstimmt, — sodann im rathapâlasutta

*) Burnouf sucht darin Tândava, was aber gar nicht vorkömmt: es könnte nur Tândaka oder Tândya sein: der Sâmaveda ist indess bereits vertreten, wohl aber fehlt der Rik, also die Bâhvrica: könnte ein dem ähnliches Wort etwa in Chandava stecken?

**) S. auch Spiegel in den Münchner Gel. Anz. 1853 März p. 213.

***) Von andern bedeutungsvollen Titeln derselben führe ich an: ambatthasuttam (ambashtha), potthapâdas. (proshthapada), kevatthas. (kaivarta?), govindas. (!), vanapatthas. (vanaprastha), vekhânasas. (vaikhânasa) etc.

majjh. II, 4, 2, bei Hardy East. Mon. p. 38. 39. 41. 42, wo der König Koravya genannt wird *), — endlich im dasabrahmajâtaka (jât. XIV, 12), wo nach Hardy (Manual p. 73) Gotama is represented as relating the history of a certain noble Vidhûra (Vidura!), who in a former age informed Koravya king of the city of Indupat in Kuru, that there were ten kinds of Brahmans (folgt die oben p. 36 berührte Stelle). Letzteres Zeugniss nun ist zwar hier zu streichen, insofern es bei der späten Abfassung des Jâtaka, dessen Verfassern möglicher Weise bereits das Mahâbhârata selbst in irgend einer Form vorlag (wir finden I, 8, 10 ein bhimasenajâtakam, — III, 3, 6 kurudhammaj., — X, 5 kanhadîpâyanaj. d i. Krishna Dvaipâyana, — XXI, 8 vidhûrapanditaj.), für die Zeit Buddha's nicht das Geringsste beweisen kann, die drei Sûtra-Stellen dagegen sind wohl entscheidend genug dafür, dass damals wirklich noch das Reich der Kuru unter diesem Namen bestand, wie sehr es auch auffällt, dass in den Sûtra der nördlichen Buddhisten desselben nie Erwähnung geschieht: der Name der Pancâla übrigens fehlt bei Beiden, obwohl Kauçâmbî mehrfach genannt wird.

Nro. III sur le Bodhisattva Manjuçri p. 498—511. Aus den verschiedenen Angaben über diese merkwürdige Persönlichkeit bei Mogolen, Tibetern, Chinesen, Nepalesen und im Trikândaçesha, die in Bezug auf seine Lebenszeit zwischen 837 a. Chr. und 968 p. Chr. mitten inne liegen, gelangt B. zu dem Resultate, dass er wahrscheinlich wenigstens früher als Nâgârjuna, also um den Anfang des ersten Jahrh. a. Chr. gelebt habe.

*) Nach p. 41 a. a. O. heisst es darin „you are yet a youth, your hair is like that of Krishna": dies steht wohl schwerlich im Text selbst! aber selbst wenn es aus dem Commentar geflossen oder der singhales. Uebersetzung eigenthümlich ist, seltsam bleibt diese Erwähnung immer: vgl. indess das oben über das Jâtakam Gesagte.

Nro. IV, sur le mot dhâtu p. 511—17. Die Lehre von den Sinnen, ihren Werkzeugen und Gegenständen, die Lehre ferner von den vier oder fünf Elementen mit oder ohne Einschluss nämlich des Aethers, das Verhältniss endlich von manas und vijnâna, so wie von nâma und rûpam, finden ihre vollständigen Analoga in mehreren Stellen des Brihad-Âranyakam, worauf auch B. bereits selbst (Introd. p. 449) aufmerksam gemacht hat: Yâjnavalkya belehrt den Gotamiden Uddâlaka, den Vater des Çvetaketu, über dieselben Gegenstände, über welche der Gotamide Çâkyamuni, der ja angeblich in einer früheren Geburt selbst Çvetaketu hiess, seinerseits in der buddh. Legende als Lehrer auftritt. Das Wort dhâtu selbst übrigens finde ich vor der Hand zuerst in dem mehrfach wiederkehrenden Verse Taitt. Âr. X, 12, 1. Kâṭh. I, 2, 20. Çvetâçv. III, 19, wo die Lesart überdem zwischen dhâtuḥ (Gen. von dhâtṛi) prasâda und dhâtuprasâda schwankt: hier bezeichnet es nach Çankara wie in der einen Auffassung bei den Buddhisten die fünf Sinne nebst dem manas.

Nro. V sur les quatre vérités sublimes p. 507—30. Der Schmerz ist nothwendiger Zustand jeder Existenz, — die Entstehung der Existenz ist verursacht durch Leidenschaft, — die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, der Existenz und mit ihr dem Schmerze sich zu entziehen, — die Hindernisse, die sich dieser Unterdrückung in den Weg stellen, müssen überwunden, der Weg dazu gefunden werden: dies sind die vier Wahrheiten oder besser Gewissheiten, die den Ausgangs- und Endpunkt der buddh. Doktrin bilden und über deren Darstellung in einigen den südlichen wie den nördlichen Buddhisten gemeinsamen Sprüchen B. hier höchst detaillirte Untersuchungen anstellt.

Nro. VI sur l'enchaînement mutuel des caûses p. 530—44. Einer ausführlichen Erörterung über das Wort pratitya-samutpâda, paticca-samuppâda, „wiederkehrende (Gerundium) Entstehung" folgt die Uebersetzung des mahânidânasuttam (dîghanik. I, 15), in welchem Ânanda von Bhagavat, der sich gerade trouvait chez les Kurus au village (gâma) de Kuruṣ nommé Kammâssadhammam*), darüber belehrt wird, wie nâma-rûpam einerseits und vijnânam andrerseits für sich gegenseitig die letzten Endursachen aller Existenz seien. Diese Lehre, wie der ganze Gang dieses sûtram überhaupt, findet in dem Brihad-Âranyakam die entschiedensten Analoga.

Nro. VII sur les six perfections (pâramitâ) p. 544—53, nämlich dâna Allmosengeben, çîla Tugend, xânti Geduld, vîrya Energie, dhyâna Andacht, prajnâ Weisheit. Eine andere Aufzählung nennt deren zehn.

Nro. VIII sur les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme p. 553—647. Dieser lange Artikel beschäftigt sich mit einem sehr untergeordneten Gegenstande, über welchen uns Hardy im Manual p. 367—9 in gedrängter Kürze berichtet: es handelt sich nämlich von den Zeichen, welche dem Körper Buddha's und überhaupt eines mahâpurusha vindicirt werden: den 32 hauptsächlichsten derselben (p. 553—83) schliessen sich noch 80 sekundäre an (bis p. 615): und einem Resumé darüber (bis p. 621) folgen dann noch ausführliche Data sur „l'empreinte du pied de Buddha à Ceylon et dans d'autres contrées de l'Inde transgangétique". Da die Buddhisten des Nordens (Lalitavistara) auch hier mit denen des Südens

*) s. oben p. 44. Burnouf identificirt dieses Kammâssadhammam mit dem Dharmaxetra der Brahmanen, welches sie als anderen Namen des Kuruxetram aufführen, und folgert weiter, dass im Fall der Richtigkeit dieser Identifikation „on devra admettre, que la sainteté de ce village des Kurus était reconnue déjà du temps de Çâkyamuni".

(lakkhaṇasutta im dighan. II, 7 und mahâpadhânas. ebend. I, 21 [?]) übereinstimmen, so braucht man zwar nicht, wie B. meint, zu vermuthen, dass diese Aufzählung bereits in die Zeit vor der Trennung beider Schulen hinaufreiche, wohl aber ergiebt sich, dass beide dieselbe aus Indien erhalten haben und ihr ein indisches Schönheitsideal, nicht etwa im Norden ein tibetisches, im Süden ein ceylonesisches zu Grunde liegt. Wirkliche etwaige Erinnerung an die Persönlichkeit Çâkyamuni's vermuthet B. übrigens nur in der ihm zugeschriebenen protuberation du crâne (wovon er ushṇîshaçirshaḥ heisst) und der Haarfrisur, insofern Beides auf allen Buddhastatuen wiederkehrt. Bei der übergrossen Sorgfalt, die B. diesem Gegenstande gewidmet hat, ist es zu verwundern, dass er die Stelle des Varâhamihira (58, 44) über die Statue Buddha's nicht heranzieht, die sich bei Reinaud mém. sur l'Inde aus Albîrûnî mitgetheilt findet, und die er leicht im Original hätte vergleichen können: daselbst wird nun von dieser protuberation du crâne nichts erwähnt, in Bezug auf seine Haare aber allerdings eine specielle Bestimmung gegeben, die indess in den verschiedenen Codd. sehr von einander abweicht, worüber zu vgl. mein Verz. der Berl. Sanskrit Hss. p. 246: es ist übrigens die sich hieraus, wie es scheint, ergebende besondere Pflege der Haare auffallend genug, da sie in direktem Widerspruch steht mit dem allgemeinen Gesetz, welches den Buddhisten das vollständige Abrasiren (mundanam) derselben befiehlt: auf den Statuen wenigstens, die Buddha doch *nach* erlangter Buddhawürde darstellen, sollte man ihn stets kahlköpfig erwarten (s. hierüber noch p. 863—4). Unter den 65 Merkmalen, welche die Singhalesen in der Fusspur Buddha's zu finden meinen, verdienen besondere Aufmerksamkeit die auch im Lalitavistara genannten mystischen Zeichen svastika, çrîvatsa, nandyâvarta, vardhamâ-

naka: das erste derselben, dessen Ursprung dunkel ist, findet sich bereits auf den Höhleninschriften des Piyadasi (p. 781) und den Kadphises-Münzen, ist später auch zu den Brahmanen übergegangen (cf. Râmây. II, 97, 7 ed. Gorr.): — das Alter des çrîvatsa-Zeichens ist noch nicht bestimmt*): es ist dasselbe Symbol, dessen sich auch die Vaishṇava und die Jaina bedienen, wie es denn Varâhamihira nur dem im xiroda thronenden Keçava (42, 3), resp. Vishṇu (58, 31), und dem Arhatâṁ deva (58, 48) zutheilt: ich habe nun bereits an einem andern Orte (Z. der D. M. G. VI, 94) die Frage aufgeworfen, ob nicht dies Zeichen, das hauptsächlich auch dem Krishṇa zukommt, etwa dem christlichen Zeichen des Kreuzes, mit dem es eine gewisse Aehnlichkeit hat, seine Entstehung zu verdanken habe, wobei ich zugleich den eigenthümlichen Namen desselben mit dem des agnus dei verglich: in Ermangelung einer besseren Erklärung glaube ich noch bei diesem Vorschlage, dessen Schwierigkeit ich übrigens nicht verkenne, stehen bleiben zu müssen: nandyâvarta, die glückliche Windung, ist im Mahâvaṇsa p. 70 noch einfach Name einer Muschel, die sonach erst später, etwa ihrer labyrinthischen Windungen wegen, zu ihrer symbolischen Glücksbedeutung gelangt sein kann, ganz ähnlich also wie die sâlagrâma, Ammonshörner, in Hindostan; im Amarakosha wird damit eine Tempelbauart bezeichnet: vardhamâna wird an derselben Stelle des Mahâvaṇsa durch alamkâraçunnaṁ „des ornements et des

*) Unter den 11 forms of the praying wheel, die von W. H. Sykes (notes on the relig. moral and polit. state of India im Journ. of the Royal As. Soc. 1841. VI. 454) zusammengestellt sind, hat allerdings die neunte, deren Zeit freilich nicht angegeben ist, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem çrîvatsazeichen: Burnouf ist indess der Ansicht, dass zwischen beiden nicht die geringste gegenseitige Beziehung obwalte. — Im Mahâvaṇsa wird p. 49 eine Stadt Sirivattha in Ceylon erwähnt, und zwar als 543 a. Chr. bestehend: çrîvatsa wird aber in der dharmapradîpikâ durch çrîvâstaya (!) wiedergegeben, und würde sonst wohl in Pâli nur sirivacha lauten können.

poudres odoriférantes" erklärt; das Zeichen dafür ist unbekannt, und in demjenigen bereits auf den Kadphises-Münzen befindlichen Zeichen, für welches B. diesen Namen vermuthet, ist die Bedeutung des Wortes schwerlich wieder zu erkennen.

Nro. IX. Sur la valeur du mot âveṇika p. 648—52: a-veṇi „ohne Bande", sodann „unabhängig" ist in Nepal wie in Ceylon ein Beiwort des von allen Banden der Welt gelösten und durch nichts gehinderten Buddha.

Nro. X. Sur anyatra et sur quelques passages des édits religieux de Piyadasi p. 652—781. Dieser Artikel ist das χειμηλιον des ganzen Bandes: Burnouf unterwirft darin den grössten Theil sämmtlicher Edikte des Piyadasi einer genauen Untersuchung, weist in dem Sprachgebrauch derselben buddhistische Wörter nach und gelangt so zu einer grösstentheils ganz neuen Uebersetzung und zu höchst überraschenden Resultaten. Die einzelnen §§., in welche dieser Artikel zerfällt, sind wie folgt: §. 1 sur le mot anyatra p. 653—65. — §. 2 sur le mot âsinava p. 665—70. — §. 3 sur les deux édits détachés a Dhauli p. 671—92 und 693—710. — §. 4 sur les noms de Buddha, Bhagavat, Râhula, Saddharma dans l'une des inscriptions de Piyadasi p. 710—30. — §. 5 sur les mots saṁvalla, apaciti, vyañjana, hitasukha, mahallaka, vedalla, bhâga p. 730—61. — §. 6 sur le douziéme édit de Girnar p. 761—74. — §. 7 sur les inscriptions des grottes prés de Buddha Gayâ p. 774—81. Eine Zusammenstellung der in diesen einzelnen §§. zerstreut behandelten Edikte ergiebt folgendes Resultat: von den 14 Edikten von Kapur di Giri sind tabl. IV. VII—XII. XIV. nebst dem grössten Theile von tabl. III. mitgetheilt, sodann die zwei der Inschrift von Dhauli eigenthümlichen Edikte, die nördliche ferner und die westliche Seite der Säule von Delhi, endlich die Inschrift von Bhabra: und zwar ist ein nicht geringer Theil

dieser Texte in der Originalschrift*) gedruckt, was bisher noch nicht in solcher Ausdehnung geschehen ist und dem Ganzen auch äusserlich ein sehr stattliches Ansehen verleiht. Die Erklärungen nun, die Burnouf, mehrfach in Uebereinstimmung mit Lassen, an die Stelle der bisherigen setzt, sind im Allgemeinen so glücklich und so sicher begründet, dass ihre Annahme nur in wenigen Fällen wird beanstandet werden können: auf specielle Einzelnheiten einzugehen, fehlt mir hier der Raum**), doch kann ich nicht umhin, wenigstens die beiden Hauptpunkte, auf die es hier ankommt, mit einigen Worten zu berühren. Die Frage zunächst, die noch vor Kurzem Wilson verneinen zu müssen glaubte, ob diese Inschriften wirklich einem buddhistischen Fürsten angehören, ist wohl als erledigt zu betrachten, insofern die vielen speciell buddhistischen Ausdrücke, die Burnouf darin nachweist, kaum eine andere Erklärung zulassen, selbst wenn wir, wie das Wilson gethan hat, von der Inschrift von Bhabra ganz absehen wollen. Auch die zweite Frage, ob nämlich Devânam Piya Piyadasi mit Açoka (reg. nach Lassen 263—26) zu identificiren sei, ist wohl als entschieden anzusehen: die Gründe dafür sind die folgenden. 1) Voranzustellen ist (vgl. Lassen Indien II, Anh. p. XXXVIII) das ausdrückliche

*) Die Frage nach dem Ursprunge dieser Schrift, aus der sich die Entstehung aller übrigen indischen Alphabete stufenweise verfolgen lässt, ist von B. unberührt gelassen. Lassen (Ind. Alt. I, 840) schreibt ihre Erfindung den Indern selbst zu, während O. Müller aus der von J. Prinsep dargestellten Aehnlichkeit mit der altgriechischen Schrift ihre Entstehung aus der letzteren folgerte. Es ist zu verwundern, dass noch Niemand jene Aehnlichkeit aus dem semitischen Ursprunge beider Schriften erklärt hat: bei der griechischen ist dies bekannt, und bei der indischen ergiebt es sich als unzweifelhaft, sobald man irgend näher auf die Sache eingeht: schon die Vergleichung mit dem arianischen Alphabet führt darauf mit Entschiedenheit hin.

**) Ich erlaube mir hier nur eine vereinzelte Bemerkung: in dem zweiten Edikt von Dhauli ist in der Stelle „athâ pite tathâ devânam piye, athâ ca atâ hevam d. p., athâ ca pajâ hevam aye devânam piyasa se'hakam anusâsitave" das Wort atâ wohl nicht durch âtmâ, sondern durch attâ „Mutter" zu übersetzen.

Zeugniss des Dipavansa (Turnour im J. As. Soc. Beng. 1837, Sept. p. 791. 1838, Nov. p. 930), dass Açoka auch Piyadassana genannt ward *). 2) Die chronologischen Schwierigkeiten, die sich aus der Nennung der griechischen Könige zu ergeben scheinen und auf welche Wilson mit Recht das entschiedenste Gewicht gelegt hat (Burnouf berührt sie seltsamer Weise gar nicht), lassen sich nicht unschwer beseitigen. Es ist zunächst keine Frage, dass das Hauptgewicht auf Antiyoka, Antiochus zu legen ist. Wilson nun versteht darunter Antiochus den Grossen, der auf seinem Zuge nach dem Osten etwa um das Jahr 210 mit dem indischen König Σωφαγασηνος ein Bündniss schloss, welcher letztere, Subhagasena nach A W. v. Schlegel's Erklärung, wahrscheinlich mit Vrishasena, einem der unmittelbaren Nachfolger des Açoka, identisch zu setzen ist. Gegen diese Annahme Wilson's hat indess Bayley neuerdings (im Journ. of the As. Soc. of Bengal 1852 Nro. VII p. 617—20) mit Recht besonders das geltend gemacht, dass zur Zeit Antiochus des Grossen das griechisch-baktrische Reich bereits sich zu weit ausgedehnt hatte, als dass man annehmen könnte, dass damals das Land um Kapur di Giri noch indischen Fürsten unterworfen war. Es bleibt somit nur übrig, unter Antiyoka den Antiochus Soter (282—62) oder dessen Sohn A. Theos (262—55) zu verstehen, von denen der erstere, was Wilson

*) In der rasavâhini wird er Piyadâsa genannt, s. Turnour J. As. Soc. Beng. 1837 p. 1056. — Der Titel devânâm priya kehrt bei seinem Nachfolger Daçaratha und dem diesem letzteren gleichzeitigen Singhalesischen König Tishya wieder: wir finden ihn in dem gana bhavat zu Pân. V, 3, 14 im Allgemeinen, und in dem vârttika zu Pân. VI, 3, 21 in sehr gehässiger Weise erwähnt. — Auch Priyadarçana ist ein ächt buddhistischer Name (cf. Burnouf Introd. p. 530), der mit Sudarçana nichts gemein hat, sondern sich auf das liebevolle, gütige Wesen bezieht (wie Buddha nach Varâhamih. 58,44 piteva jagatah darzustellen ist). In der Urvaçi 24, 2. ed. Bollensen hat priadarsana allerdings die Bedeutung: schön aussehend, reizend, davon kann aber hier nicht die Rede sein.

übersehen hat, mit Açoka's Vater Ἀμιτροχάτης, Amitraghâta, in gesandtschaftlicher Verbindung stand (er schickte ihm den Daimachos zu, Lassen II, 213), während der zweite gleichzeitig mit Açoka regierte: und zwar erstreckte sich die Herrschaft beider, wie Bayley ausführt, eben wirklich noch direkt bis zu den indischen Grenzen. Da nun ferner Açoka's Vater auch mit den Ptolemaiern direkten Verkehr hatte (Dionysios und wahrscheinlich auch Basilis wurden ihm zugesandt), während wir aus späterer Zeit wenigstens keine Beweise für eine Verbindung indischer Fürsten mit den Ptolemaiern haben, so werden wir auch hier am natürlichsten darauf gewiesen, den Piyadasi, in dessen Inschrift Turamaya, Ptolemaios, genannt wird, mit dem Piyadassana Açoka, dessen Vater von Ptolemaios II Gesandte erhalten hatte, zu identificiren. Auch der Name des Magas von Cyrene (308—258), Schwiegersohnes des Antiochus Soter, konnte leicht durch Daimachos, den Gesandten des letzteren, am Hofe des Amitraghâta, resp. seines Sohnes Açoka, bekannt werden. Was endlich Antigonus und den übrigens wohl noch nicht ganz sicheren Namen des Alexander betrifft, so ist deren Notorietät in Indien zur Zeit des Açoka noch leicht begreiflich, während in späterer Zeit besonders der Name des Antigonus wohl verschollen war. 3) Der Schluss des ersten der beiden in Dhauli allein sich findenden Edikte, den Burnouf höchst scharfsinnig interpretirt, lässt schon, des Umfangs des Reiches wegen keine andere Erklärung zu, als dass unter dem devânam piya, dessen Befehl an den Gouverneur von Tosali (Τωσαλεῖ) dasselbe enthält, Açoka zu verstehen sei. B. identificirt nämlich *) den dort erwähnten Ujjeniya Kumâra, Prinzen in Ujjayini, mit Mahendra, dem Sohne des

*) Wie übrigens schon Prinsep gethan hatte, und zwar mit Bezug auf Mahâvansa p. 76, 10: ujjeniyam kumâram tam Mahindam janayî (she gave birth to-) subham.

Açoka und Vicekönig in Ujj., und restituirt daselbst ausserdem den Namen von Taxaçilâ, so dass der Sinn der Stelle der ist, dass dieselben Befehle, wie in Tosali, auch in Ujjayini und Taxaçilâ ausgeführt werden sollen, also im Südosten, Mitte, Nordwesten d. i. im ganzen Reiche, dessen Dreitheilung durch Açoka noch zu Hiuen Thsang's Zeit nicht vergessen war (s. St. Julien hist. de la vie de H. Ths. p. 139). 4) Die Inschrift von Bhabra weicht allerdings in ihrem ganzen Tenor auf das Entschiedenste von den übrigen Edikten des *Piyadasi ab*: „it teems," wie Mason im Journ. Asiat. Soc. of Bengal 1852 nro. VII p. 637 bemerkt, „with modern buddhistic theological terms, not one of which is found in Prinsep's inscriptions, as sangha, budha, bhagava, upâsaka, upâsika with several other terms common to modern Buddhism": wenn er weiter hinzufügt, „there is a difference too in language", so hat er darin allerdings nicht Unrecht, insofern hier die 3 p. plur. potent. auf eyû ausgeht, während in den andern Edikten auf evû: sein eigenes Beispiel aber „in the other inscriptions the causative verb is made by pi, but in this by piya" ist mir ganz unverständlich. Dieser eine Punkt, eyû statt evû, ist indess nur unwesentlich, und kann gar nichts gegen die Gleichzeitigkeit dieses Ediktes mit den übrigen beweisen, falls es eben gelingt, die erst berührte Diskrepanz zu lösen, die allerdings vorhanden ist. Zunächst ist zu bemerken, dass der erste der angeführten Ausdrücke, *sam*gha nämlich, sich einige Male bereits auch auf den übrigen Edikten vorfindet: sodann aber ist zu erinnern, dass wir die Denkmäler nicht sowohl nach unsern Ansichten von Modernität einer Idee oder Sache, als vielmehr auch umgekehrt in demselben Grade die letzteren nach den Denkmälern zu beurtheilen haben. Ich glaube nun, dass jene Diskrepanz sich einfach löst, wenn wir die Personen ins Auge fassen, an welche

das Edikt von Bhabra gerichtet war. In den übrigen Edikten ist es das ganze Volk, die Gesammtheit der Çramaṇa, Brâhmaṇa und aller pâshaṇḍa jeglicher Art, denen es gilt gegenseitige Duldung so wie Schonung und Milde gegen Alles, was da Odem hat, einzuprägen: dieselben haben einen ganz allgemeinen, rein moralisch-praktischen Zweck und sind daher, so weit möglich, frei von aller konfessionell-buddhistischen Färbung, das dogmatische Element ganz bei Seite lassend und nur das ethische betonend, — hier dagegen ist es eine Versammlung buddhistischer Geistlichen, zu denen der König spricht, und der Gegenstand selbst ein rein buddhistischer: dies erklärt meiner Ansicht nach Alles: ich halte es somit auch durchaus nicht etwa für zufällig, dass Piyadasi hier den Titel devânam piya bei Seite lässt und sich blos König P. nennt *), derselbe passte wohl für das Volk, nicht aber vor buddh. Geistlichen, bei denen die deva eben nicht besonders hoch im Werthe stehen. Der Inhalt dieses Ediktes nun — c'est une missive addressée par le roi Piyadasi à l'assemblée des Religieux réunis à (Pâṭaliputra capitale du) Magadha pour la suppression des schismes qui s'étaient élevés parmi les Religieux buddhistes — ist der Art, dass unter dem Piyadasi derselbe in der That *nur* Açoka verstanden werden kann, unter dem, wie uns der Mahâvaṇsa berichtet, eine dritte Redaktion der buddh. heiligen Schriften stattfand: möglicher Weise ist übrigens dieses Edikt, das sich auf einer Granitplatte von zwei Quadratfuss befindet, der Originalbrief selbst, der etwa, wie B. vermuthet p. 727, auf seinem Transport von Pâṭaliputra nach einem der vielen buddhistischen Klöster *unter-*

*) Piyadase des Textes ist etwa ein Fehler?? — Sollte der Gebrauch des eyû für evû etwa seinen Grund darin haben können, dass P., weil hier zu Respektspersonen sprechend, eine weniger vulgäre Form gebrauchen will?

wegs dort zurückblieb, wo er gefunden worden ist. Es ist dasselbe in jeder Beziehung von solcher Wichtigkeit, und Burnoufs Erklärung davon so neu, dass ich mir nicht versagen kann, dieselbe hiermit vollständig mitzutheilen:

„Le roi Piyadasa à l'assemblée du Magadha, qu'il fait saluer, a souhaité et peu de paines et une existence agréable. Il est bien connu, seigneurs, jusqu'où vont et mon respect et ma foi pour le Buddha (budhasi), pour la Loi (dhammasi), pour l'Assemblée (samghasi). Tout ce qui, seigneurs, a été dit par le bienheureux Buddha (bhagavatâ budhena), tout cela seulement est bien dit. Il faut donc montrer, seigneurs, quelles (en) sont *les autorités: de cette manière la bonne loi* (sadhamme) sera de longue durée: *voilà* ce que moi je crois nécessaire. En attendant, voici, seigneurs, les sujets qu'embrasse la loi (dhammapaliyâyâni): les bornes marquées par le Vinaya (ou la discipline), les facultés surnaturelles des Ariyas (aliyavasâni), les dangers de l'avenir (anâgatabhayâni), les stances du solitaire (munigâthâ, von ihm handelnd?), le Sûtra du solitaire (moneyasûte, von ihm herrührend?), la spéculation*) d'Upatissa (d. i. Çâriputra, upatisapasina), seulement, l'instruction de Lâghula (d. i. Râhula, lâghulovâde), en rejetant les doctrines fausses: [voilà] ce qui a été dit par le bienheureux Buddha (bhagavatâ budhena). Ces sujets qu'embrasse la loi, seigneurs, je désire et c'est la gloire à laquelle je tiens le plus, que les Religieux (bhikhapâye) et les Religieuses (bhikhuniye) les écoutent et les méditent constamment, aussi bien que les fidèles des deux sexes (upâsakâca upâsikâca). C'est pour cela, seigneurs, que je (vous) fais écrire ceci; telle est ma volonté et ma déclaration".

*) Besser wohl „die Fragen", pasina = praçna.

Von welcher Bedeutung nunmehr, wo ihr buddhistischer Ursprung erwiesen ist, die Edikte des Piyadasi werden, auch ganz abgesehen davon, dass sie uns die älteste Form der Volkssprache in der ältesten indischen Schriftform überliefern, leuchtet ein: sie geben uns den ältesten authentischen Bericht über den Einfluss, den die neue Religionsform auf die Gemüther ihrer Bekenner ausübte, und zwar sind sie ganz geeignet uns mit wahrer Hochachtung und Ehrfurcht gegen ihren Stifter zu erfüllen: sie zeigen uns aber auch zugleich (das Edikt von Bhabra wenigstens), dass die Entwicklung seiner Lehre in den ersten Jahrhunderten nach seinem Tode einen ganz ähnlichen Verlauf nahm, als den, welchem wir späterhin in den ersten christlichen Jahrhunderten begegnen: specieller auf die oben gesperrt gesetzten Ausdrücke einzugehen, fehlt uns hier der Raum, es ist aber leicht ersichtlich, welch ein gewaltiger Unterschied zwischen ihnen und dem, was jetzt als heilige Schriften der Buddhisten gilt, stattfindet. Es ist in der That höchst wünschenswerth, dass man in Indien an eine neue Revision der von J. Prinsep unsterblichen Andenkens herausgegebenen Edikte denken möchte *), durch welche die Verbesserungen, welche B. hier so vielfach vorzuschlagen sich genöthigt sah, ihre Bestätigung oder Erledigung finden müssten: eine Monographie über diesen Gegenstand, welche alles von Piyadasi Herrührende zusammenfasste, und auf Grund neuer, vollkommnerer Abdrücke basirt wäre, würde der Wissenschaft von dem wesentlichsten Nutzen sein.

*) So ist denn auch von Mason a. a. O. p. 637 die Frage wieder angeregt worden, wohin wohl die neuen Faksimile, die Prinsep kurz vor seiner Abreise von den Säuleninschriften erhalten habe, hingekommen sein möchten: vielleicht bringt uns schon eine der nächsten Nummern des Journals der Beng. Soc. Auskunft darüber: vor der Hand freilich hat der Sekretär derselben nichts davon entdecken können.

Nro. XI sur les dix forces d'un Budelha p. 781 — 796: nach denen er daçabala heisst. Aufzählung derselben.

Nro. XII sur le mot bodhyanga p. 796 — 800: über die sieben Elemente der vollkommenen Einsicht: smriti, dharmapravicaya, virya, prîti, praçrabdhi, samâdhi, upexâ.

Nro. XIII sur les quatre degrés du dhyâna p. 800 — 820: die hier gegebene Erklärung von dhyâna ist fast identisch mit der Bedeutung, die dies Wort in den Upanishad hat, noch specieller aber stimmt sie, und die verschiedenen Stufen des dhyâna, zu dem Worte yoga (s. z. B. oben I, 425): hier wie dort ist die Ekstase und die übernatürlichen Fähigkeiten und Kräfte der vorläufige Schlusspunkt: hier wie dort ist nirvânam, das Auslöschen der Individualität, das Ziel: vergl. Akadem. Vorles. p. 95. 159. 253—4.

Nro. XIV sur les cinq abhijnâ, connaissances surnaturelles p. 821 — 24: divyacaxus, die Fähigkeit ohne irgend welches Hinderniss alle Wesen und Dinge jeglicher Art im Weltall zu sehen: divyaçrotram, desgl. Alles zu hören: paracittajnâna, die Gedanken Andrer zu kennen: pûrvanivâsânusmritijnâna, die Fähigkeit sich auf seine eignen und Andrer frühere Geburten zu besinnen: riddhisâxâtkriyâ, die Entfaltung von Zauberkräften, wie: de changer de forme selon qu'on désire, de franchir sans obstacle les mers et les montagnes, et de disparaître d'un monde pour reparaître dans un autre.

Nro. XV sur les huit affranchissements (vimoxa, vimukti) p. 824 — 32. Burnouf sucht hier in sehr interessanter Weise einige Berührungspunkte der buddhistischen mit der Schellingschen Philosophie nachzuweisen.

Nro. XVI sur les ténèbres des lokântarika p. 832 — 38. Auch die Finsternisse sogar, der Wohnort der dazu Verdammten, in den Zwischenräumen, welche die verschiednen Welten

im Weltenraum von einander trennen, wurden durch den Lichtstrahl aus Buddha's Auge erhellt.

Nro. XVII sur la valeur du terme pratisamvid p. 838—42.

Nro. XIX sur les montagnes fabuleuses de la terre p. 842—48. Die Vorstellung von den sieben Kreisen derselben um den Meru (s. oben p. 7) gehört nur den südlichen Buddhisten an: bei den Nepalesen finden sich zwar mehre derselben Namen (z. B. auch der Yugamdhara), es fehlt aber die kosmologische Systematisirung.

Nro. XX sur la valeur du mot prithagjana (Religieux ordinaire) p. 848—52.

Nro. XXI sur le nombre dit asamkhyeya p. 852—59. Hier kann man einen Begriff bekommen von der Maasslosigkeit der buddhistischen Vorstellungen von Zeit und Raum: sie haben Ausdrücke für Zahlen bis zu einer Eins mit 97 Nullen.

Nro. XXII comparaison de quelques textes sanskrits et pâlis p. 859—67. Dieser Paragraph, welchen eine die Wichtigkeit des Gegenstandes im Allgemeinen darstellende Auseinandersetzung eröffnet, sollte in vier Theile zerfallen, für deren *ersten* die den beiden Schulen gemeinsamen Stellen, die sich auf Buddha, seine Erscheinung auf der Erde, seine geistigen und moralischen Eigenschaften beziehen, bestimmt waren, während der *zweite* mehrere der philosophischen Kategorieen, deren Erklärung in beiden Schulen wiederkehrt, der *dritte* einige wunderbare oder ungewöhnliche Umstände, der *vierte* endlich die dem gewöhnlichen Leben entlehnten Texte oder Wörter behandeln sollte. Es liegt aber blos ein Fragment des ersten Theiles vor, dessen hoher Werth und treffliche Auswahl es unendlich bedauern lässt, dass es eben nur ein Fragment ist.

Der ersten im doppelten Texte mitgetheilten Stelle, die sich bezieht „à la manière, dont était accueilli le Buddha, lorsqu'on

apprenait, qu'il venait d'arriver dans un pays où il n'avait pas encore paru", folgt eine Beurtheilung der Frage, die vor nunmehr beinahe 20 Jahren Hodgson und Turnour gegen einander so warm verfochten, welche nämlich von beiden Redaktionen das Original, welche die Nachbildung sei. B. entscheidet sich zu Gunsten der Gleichberechtigung beider, dass sie nämlich schon seit den ersten Zeiten des Buddhismus noch vor dessen Verpflanzung nach Ceylon gleichzeitig in Indien neben einander bestanden hätten, und zwar die Sanskrit-Redaktion den Brahmanen, die in Pâli dagegen der Masse des Volkes von Magadha angehört habe: und zwar erklärt er die Verschiedenheiten, die das Pâli gegenüber dem Landesdialekt von Magâdha, wie wir ihn aus den Edikten des Piyadasi kennen lernen, darbietet, die grössere Alterthümlichkeit also, die es in vieler Beziehung zeigt, aus der nachträglichen Kultur des Pâli auf Ceylon selbst, durch welche „une regularité factice" in dasselbe eingeführt worden sei. Ich muss zunächst gestehen, dass mir dieser letztere Ausweg schon deshalb nicht besonders zusagt, weil eine von Wenigen in die Fremde mitgenommene Sprache in der Regel den alten Standpunkt auf das Genauste festhält: auch ist es ferner ja doch sehr fraglich, ob die Kultur — d. i. doch wohl die *grammatische* Pflege? — des Pâli auf Ceylon ihren Anfang genommen hat, und spricht schon die Wahrscheinlichkeit vielmehr eher dafür, dass die Grammatik der Sprache in dem Lande selbst, wo sie heimisch war, festgestellt wurde: es weist denn auch in der That die singhalesische Tradition dieselbe bereits dem Mahâkatyâyana, einem Schüler Buddha's, zu (s. Turnour, Mahavansa introd. p. XXVI), woraus wir, wenn wir überhaupt darauf irgend welchen Werth legen wollen, wenigstens schliessen können, dass die älteste Bearbeitung der Pâli-Grammatik nach Indien selbst verlegt wird.

Ja es frägt sich ja doch sogar auch noch weiter, ob überhaupt vor Buddhaghosa's Ankunft (c. 420 p. Chr.) von irgend einer Pflege des Pâli auf Ceylon gesprochen werden kann. Allerdings findet sich im Mahâvaṁsa p. 247 eine c. 60 Jahre früher in das Singhalesische gemachte Uebersetzung der Sûtra erwähnt, wodurch wenigstens ein ununterbrochenes Verständniss der letzteren bedingt scheint: wenn indess wirklich die Sprache derselben bereits vor Buddhaghosa Gegenstand ernsthaften Studiums gewesen wäre, so würde die Uebersetzung der atthakathâ in dieselbe wohl kaum bis zu seiner Ankunft verschoben worden sein. Dass wenigstens sein Beispiel und Einfluss dem Studium des Pâli einen ganz neuen Schwung gab, dafür spricht auch der Umstand, dass c. 50 Jahre nach seiner Zeit der Mahâvaṁsa, die erste Chronik in Pâli, verfasst ward, welchem, wie der Commentar ausdrücklich bemerkt, ausser den heiligen Schriften nur singhalesische Chroniken zu Grunde liegen, s. Turnour introd. p. XXXI—II und im Journ. As. Soc. Beng. 1838 Nov. p. 921.*) Jedenfalls entsteht übrigens auch die Frage, ob nicht Buddhaghosa ausser seiner Pâli-Uebersetzung der atthakathâ auch den Pâlitext des Tipiṭakam selbst einer sprach-

*) Am letztern Orte sucht Turnour allerdings darzuthun, dass die eine dieser Quellen in Pâli abgefasst gewesen, und zwar mit dem jetzt noch vorhandenen dîpavaṁsa identisch sei: doch drückt er sich vorsichtig genug aus, as far as I am able to form an opinion at present: sein Beweis dafür ist nämlich einzig der, dass in dem angeblich von Mahânâma, dem Verfasser des Mahâvaṁsa bis Cap. 37 Mitte (p. 238), selbst herrührenden Commentar dazu mehrere Pâli-Verse citirt werden, die resp. im dîpavaṁsa sich auch wirklich wiederfinden: nach introd. p. LIII ist indess noch keineswegs irgend sicher, dass beide, Text und ṭikâ des mahâvaṁsa, denselben Verfasser haben. Die Erwähnung eines dîpavaṁsa im Text selbst (in Cap. 38 p. 257) kann gar nichts für Mahânâma beweisen, da dieser Theil des Werkes nicht mehr von ihm herrührt: ob daselbst der noch vorhandene dîpavaṁsa wirklich zu verstehen sei, ist übrigens noch eine Frage für sich: die Analyse des letzteren, die Turnour a. a. O. gegeben hat, macht gerade keinen besonders alterthümlichen Eindruck.

lichen Revision unterworfen habe (die Ausdrücke im Mahâvansa p. 251—3 sind nicht gerade besonders klar): es besteht nämlich zwischen dem Pâli beider Werke kein Unterschied, wenigstens ist von einem solchen noch nicht die Rede gewesen; da nun aber die schriftliche Abfassung des Tripiṭakam (cf. Mahâv. p. 207) um 80 a. Chr. durch die Priester Ceylons selbst, die Pâli-Uebersetzung der atthakathâ dagegen um 420 p. Chr., also 500 Jahre später, durch einen Fremdling aus Magadha stattfand, so ist bei dieser Verschiedenheit der Zeit und der Personen eine vollständige Identität der Sprache in beiden Werken wohl kaum als irgend möglich zu denken, und wenn sie wirklich besteht, wohl nur durch die Annahme einer Ueberarbeitung des früheren Werkes durch den Verfasser des späteren erklärlich? Dass dann, beiläufig bemerkt, in einem solchen Falle die sprachliche Revision leicht auch noch zu Revisionen anderer Art Veranlassung geben konnte, leuchtet von selbst ein. Gesetzt nun also, das Pâli des Tripiṭakam sowohl als der Atthakathâ repräsentire wirklich den Standpunkt, auf welchem das Pâli in Magadha um 420 p. Chr. sich befand (und für die Atthakathâ ist dies sicher), so kehrt die Frage, wie die grössere Alterthümlichkeit desselben vor dem Mâgadhî, das uns die Inschriften des Piyadasi bieten, zu erklären sei, mit verdoppelter Schwierigkeit zurück. Ich glaube indess dafür eine einfache, aber genügende Erklärung vorschlagen zu können, die nämlich, dass der lebendige Volksdialekt in den 300 Jahren *), die von Buddha's Wirken an bis zur Zeit der Inschriften verflossen waren, bereits wieder in manchen Beziehungen etwas mehr herabgesunken war, während die Anhänger Buddha's es sich zum Gesetz machten, in den von Buddha wirk-

*) Wenn man nämlich 544 a. Chr. als Buddha's Todesjahr fe[illegible]

lich herrührenden, oder ihm nur zugeschriebenen, oder auch von ihm nur handelnden Worten und Erzählungen möglichst denselben Dialekt zu bewahren, in welchem er selbst gesprochen hatte. Was nun ferner die ändere Annahme Burnouf's betrifft, die nämlich, dass „la redaction sanskrite aurait été usitée parmi les Brahmanes," so glaube ich nicht, dass sich dieselbe wird rechtfertigen lassen. Ich halte es allerdings für nicht unmöglich, dass Buddha mit den Brahmanen in dem damaligen Sanskrit gesprochen habe *), aber ich bezweifle sehr, dass die Brahmanen, welche nicht seine Anhänger wurden, sich beeifert haben werden, eine ganze Sammlung seiner Aussprüche etc. aufzubewahren, während diejenigen, welche seine Anhänger wurden, so ganz in eine Reihe mit allen Uebrigen traten, dass sie schwerlich sich in der Sprache ihrer Traditionen von denselben abtrennen und unterscheiden konnten **)? Es ist doch bemerkenswerth, dass der erste angebliche Redakteur der vinaya-Vorschriften nach Buddha's Tode, Upâli, ein çûdra war: ist es glaublich, dass dieser dieselben in Sanskrit abgefasst hätte? oder etwa dass der vinaya-Theil von Anfang ab in Pâli, die beiden übrigen Theile in Sanskrit redigirt worden seien? oder wenn wir auch die Angaben über das erste Concil ganz bei

*) Obschon Hardy im Manual p. 187 aus der Pûjâvaliya die doch wohl älteren Quellen entlehnte Nachricht beibringt, dass er nur in der Sprache von Magadha gesprochen habe.

**) Allerdings giebt eine tibetische Tradition bei Csoma Körösi an (s. Burnouf Introd. p. 446), dass die Anhänger des Râhula das prâtimoxasûtram in Sanskrit, die des Kâçyapa (eines Brâhmana!) in einem verderbten Dialekt, die des Upâli in der Paiçâcî-Sprache, und die des Kâtyâyana in einem vulgären Patois studirt hätten: diese Angabe wird aber von vorn herein dadurch verdächtig, dass in ihr gerade den Anhängern des Brâhmana (Kâçyapa) das Sanskrit abgesprochen, und dagegen denen des Xatriya zugetheilt wird: sie ist überdem, obwol natürlich ursprünglich indischen Quellen entlehnt, doch schwerlich alt, da sie die Vorstellung eines Paiçâcî-Dialektes enthält, kann also sehr gut eine spätrer Erklärungs-Versuch sein: s. auch noch J. As. Soc. Beng. VII, 1838 p. 282.

Seite lassen, so wird doch auch weder in Bezug auf das zweite noch das dritte im Mahâvansa irgend eine Verschiedenheit der Sprache berührt, als ob die Redaktion etwa in doppelter Weise stattgefunden habe: die officielle Sprache des Buddhismus zur Zeit des Açoka aber war gewiss das Mâgadhî, wie auch schon die Inschrift von Bhabra zeigt, die wohl in Sanskrit abgefasst sein würde, wenn die Versammlung in Sanskrit redigirt hätte. *Das* ferner ist entschieden sicher, dass die vorliegende Sanskrit-Redaktion nicht auf das dritte Concil unter Açoka zurückgehen kann, da ihre Anhänger dieses ja gar nicht kennen, sondern ihr drittes Concil unter Kanishka, also noch c. 300 Jahre später (freilich ihrer eigenen Angabe nach 400 Jahre nach Buddha's Tode) verlegen. Mögen nun also auch einige Stücke derselben bereits früher, durch den Einfluss einzelner Lehrer sowohl als den der Oertlichkeit, in andern Dialekten als Mâgadhi, resp. auch in Sanskrit existirt haben, ihre vollständige Codifikation in letzterer Sprache scheint mir lediglich durch den Einfluss der Oertlichkeit, wo sie stattfand, Kashmirs nämlich, bedingt*). Ich habe übrigens bereits an einem a. O. (Ak. Vorl. p. 258—9) meine Gründe hiefür auseinandergesetzt, und habe diesen nur noch hinzuzufügen, dass die grössere lautliche Reinheit der Volkssprache im Nordwesten gegenüber denen des Ostens sich auch aus der Inschrift von Kapur di Giri ergiebt, in der nach Wilson's Bemerkung (the rock inscriptions of K. di Giri p. 84) sowohl die drei Zischlaute des Sanskrit als auch eine Menge Gruppen mit r (priya, tatra, prati, yatra, putra, savatra, krama, suçrûsha, çramana, bramana, bhratu) und einige andere (st, str) sich bewahrt haben. Wenn man nun *diese*

*) Dass dieselbe durch den Einfluss der Brahmanen in Sanskrit stattgefunden habe, wie Burnouf konsequent annehmen müsste, wäre eine contradictio in adjecto sein.

Erklärung der Sanskrit-Redaktion annimmt, dieselbe somit nicht mehr in dem Lichte einer ursprünglichen Tradition, sondern in dem einer mehr oder weniger *übersetzten* Compilation erscheint, so wird dadurch in der That ihre Auktorität der ceylonesischen Pâli-Redaktion gegenüber jedenfalls verringert: behalten wir indess das im Auge, was ich oben über die Möglichkeit einer auch auf andere, als den sprachlichen Punkt, ausgedehnten Revision der letzteren durch Buddhaghosa (c. 420 p. Chr.) gesagt habe, so ergiebt sich, dass auch bei dieser dem Einfluss der in Magadha selbst bis zu dieser Zeit vor sich gegangnen Entwicklung eine Eingangsthür geöffnet war, und somit nicht Alles was jetzt im Pâli-tripiṭakam sich befindet, nothwendig von Mahinda, dem Apostel Ceylon's, resp. von der schriftlichen Aufzeichnung auf Ceylon (c. 80 a. Chr.) herzurühren braucht. Die unter Kanishka stattgefundene schriftliche Codifikation in Sanskrit*) scheint übrigens auch auf Indien selbst einen bedeutenden Rückschlag geübt zu haben: die Pâli-Redaktion unter Açoka war, wenn wir nach dem ceylonesischen Beispiel schliessen dürfen, nicht schriftlich festgestellt worden, und wenn sie sich auch in Magadha selbst, wie wir aus der Erzählung des Mahâvaṁsa über Buddhaghosa schliessen müssen, sei es nur mündlich oder sei es in späterer schriftlicher Aufzeichnung (etwa nur einzelner Theile) bis zu dessen Zeit erhalten hatte, so gewann doch in den übrigen Landstrichen Indiens, wie es scheint, das Studium der buddhistischen Schriften in der unter Kanishka festgestellten Sanskrit-Redaktion die Oberhand: wenigstens berichten uns die chinesischen Reisenden, wie Fa Hian, Hiuen Thsang nichts von einer Ver-

*) Ob alle die Schriften, die derselben zugeschrieben werden, bereits ihr angehört haben, ist natürlich eine ganz selbstständige Frage.

schiedenheit in der Sprache der buddhistischen Schriften im Nordwesten und im Osten Indiens: auch die Namen aus der Legende, Ortsnamen, Klosternamen etc., die sie in phonetischer Umschreibung anführen, gehen alle auf Sanskritformen zurück, wie denn Hiuen Thsang sogar auch ein Specimen der Sanskritgrammatik mittheilt, und zwar gerade in dem von Magadha handelnden Theile seiner Reise, wo man im Gegentheil eine Erwähnung des Pâli erwarten sollte, das freilich von Fa Hian nicht einmal bei seinem Besuche Ceylon's erwähnt wird.

Wir kommen nach dieser durch die Wichtigkeit des Gegenstandes gebotenen Auseinandersetzung auf Burnouf's weitere Vergleichungen aus dem Gebiet der südlichen und der nördlichen Redaktion zurück: es ist offenbar, dass nur diese uns wirkliche Gewissheit über die grössere Ursprünglichkeit der einen oder der andern geben können, wenn sich auch a priori die Wagschaale mehr zu Gunsten der Pâli-Recension zu neigen scheint. Wir nahen übrigens uns nun dem schmerzlichen Ende des Werkes: es folgen noch die einander entsprechenden Stellen über den Eintritt Buddha's in den geistlichen Stand, über das Abschneiden seiner Haare, über die geistige Sehkraft des Weisen, welche ihm die Bestimmung der verschiedenen Wesen kennen lehrt, und über die Fähigkeit Çâkyamuni's sich seiner früheren Existenzen zu erinnern: für letzteren Punkt aber wird uns nur die Sanskritstelle geboten, die Pâlistelle sollte unmittelbar folgen, aber statt ihrer steht die Nota: „l'auteur, atteint déjà du mal qui devait l'emporter, s'est arrêté ici: c'était dans les premiers jours de mars 1852!"

In der That, wenn irgend etwas den Genuss schmälern kann, den man bei dem Studium dieser letzten, grossartigen Arbeit Burnouf's empfindet, so ist es der Gedanke, dass es ihrem Urheber nicht gestattet war, dieselbe ganz zu vollenden,

sondern dass er mitten aus seiner der Wissenschaft einzig geweihten Thätigkeit herausgerissen ward, und mit ihm alle seine herrlichen Pläne zu Grunde gegangen sind: wir haben nicht einmal den Trost zu wissen, dass irgend Jemand im grossen Frankreich lebe, der Aussicht böte ihm dereinst gleich zu kommen und seine Stelle annähernd zu ersetzen. So sei denn diese Anzeige seines letzten Werkes ein, ob auch schwacher, Ausdruck inniger und dankbarer Verehrung für einen Mann, „dont le nom sera une gloire éternelle pour les lettres françaises.“ *A. W.*

4. Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-Li et Yen-Thsong; suivie de documents et d'éclaircissements géographiques tirés de la relation originale de Hiouen-Thsang. Traduit du Chinois par Stanislas Julien. Paris 1853. LXXXIV. 472, 8vo.

Statt der Uebersetzung des Ta-thang-si-yu-ki, der originalen Erzählung des Hiouen Thsang selbst, auf die wir gehofft hatten, wird uns hier nur eine bald nach seinem Tode verfasste Lebensbeschreibung desselben und in dieser nur ein magerer Auszug aus seinem eignen Bericht geboten: freilich ist uns auch dieser höchst willkommen, der Wunsch indess, das Original selbst endlich einmal kennen zu lernen, wird dadurch noch mehr gesteigert: die Person des Hiouen Thsang ist doch offenbar die Nebensache, der Bericht über Indien dagegen die Hauptsache, wir begreifen daher in der That nicht recht, weshalb Julien es vorgezogen hat, uns mit einer Masse zum Theil höchst langweiliger Details über die erstere zu beschenken, deren Resumé sehr gut in kurzen Worten angegeben werden konnte:

wir würden dies durchaus nicht für „indispensable“ gehalten haben, und meinen überdem, dass der frische Quell dem abgeleiteten Ständer bei weitem vorzuziehen ist, und wer an dem einen schöpfen kann, nicht zu dem andern gehen sollte. Julien giebt uns zwar gewissermassen das Versprechen, später auch das Werk des Hiouen Thsang selbst zu übersetzen, indess ist dies Versprechen theils sehr unbestimmt abgefasst (sans renoncer toutefois à publier plus tard le livre même de H. Ths.), theils ist für den zweiten Band, der diesem ersten hier folgen soll nur eine „analyse détaillée de la relation de H. Ths.“, also wieder etwas ganz Subjektives, nur dass hier allerdings Julien die Stelle der Herren Hoeï-Si und Yen-Thsong vertreten wird, und sodann nur eine Uebersetzung des Magadha betreffenden Theiles in dem Berichte des H. Ths. (etwa ⅙ des Ganzen) bestimmt: es wäre uns jene Analyse des Herrn Julien höchst willkommen, sobald er uns auch das Original selbst übersetzt hat, ja sie wird es auch jedenfalls sein, selbst wenn er dies letztere nicht thut, aber Allen, die es vorziehen, nicht blos durch die Brille eines Andern zu sehen, sondern sich wo möglich ein eignes Urtheil zu bilden, der Wissenschaft selbst also, würde Julien einen weit grösseren Dienst erweisen, wenn er sich zunächst rein zum objektiven Interpreten des chinesischen Originalberichts machen wollte. Wir haben der Analysen von H. Ths.'s Reise nun genug, eine in der Ausgabe des Foe Koue Ki, eine zweite in der Vorrede Julien's zu diesem ersten Bande (p. XL—LXVII), eine dritte endlich in dem hier übersetzten Werke selbst: es drängt uns nun mit der Zeit einmal wirklich eine Uebersetzung des Originals kennen zu lernen.

In der Vorrede giebt Julien ausführliche Nachricht über die Art und Weise, wie es ihm nach langen Mühen gelungen ist, die indischen Wörter in ihrer entsprechenden chinesischen

Umschreibung oder Uebersetzung wiederzuerkennen und zu restituiren, eine höchst schwierige Aufgabe, in deren Lösung er es in der That zu einer bewundernswürdigen Fertigkeit gebracht hat: ausser Julien's eigner ausdauernder Thätigkeit ist die Wissenschaft dafür noch den Herren Séniavine und v. Dashkow, Direktoren des asiatischen Departements in St. Petersburg, verpflichtet, durch deren Güte Julien aus der Bibliothek des Departements mehrere chinesische Drucke geliehen bekam, die ihn dazu einzig und allein in den Stand gesetzt haben. So erhielt er zunächst im Juni 1848 einen im Jahre 1306 gedruckten Katalog, der die Titel von 1440 buddhistischen Werken aufführt, und bei etwa 450 dem chinesischen Titel den entsprechenden Sanskrit-Titel in phonetischer Umschreibung beifügt: durch Hinzufügung derselben indischen Namen zu den Titeln der verschiedenen Uebersetzungen desselben Textes vermehrte Julien diese Zahl bis auf 881, und mit Hülfe der von Csoma Körösi in As. Res. vol. XX gegebenen Analyse des einen grossen Theil jener Werke enthaltenden Kâgyur gelang es ihm auch, trotz seiner damals noch „schwachen" Sanskritkenntniss, die wirklichen Sanskritwörter aus der chinesischen Umschreibung zu restituiren: er veröffentlichte seine Resultate im Journal Asiatique 1849 Nov. Dec. p. 353—446, beging dabei aber leider den grossen Missgriff nur die chinesischen Titel und die von ihm restituirten Sanskrittitel mitzutheilen, die phonetische Umschreibung der letztern dagegen, aus welcher er sie restituirt hatte, nicht beizugeben und somit eine Controlle seiner Arbeit unmöglich zu machen: das kleine Specimen auf p. 379 — 80 von 14 Nros., bei denen er jene Umschreibung den daraus gewonnenen Sanskritworten gegenüberstellt, zeigt zur Genüge die Schwierigkeit des Unterpehmens, und es ist in der That viel verlangt

dass man alle jene Restitutionen so ohne Weiteres auf guten Glauben annehmen soll, während die beigefügte Umschreibung alle Garantieen und der Kritik eine feste Grundlage geboten hätte. Ich erlaube mir einen Fall herauszugreifen, in welchem die Annahme eines Missverständnisses unausweichlich scheint: wir finden Nro. 47 Chang-tso-pou-tsang als sarvâstivâdavinaya bezeichnet*), ebenso aber auch Nro. 119 Choue-i-tsie-yeou-pou-pi-naï-ye-tsang als sarvâstivâdavinaya: im sechsten Buche der Lebensbeschreibung indessen (p. 295 dieses Bandes) werden die „livres sacrés, mémoires sur la discipline et traités philosophiques de l'école de Chang-tso-pou" ausdrücklich von denselben Werken der école de Choue-i-tsie-yeou-pou geschieden, und wenn auch Julien hier wie sonst beide Schulen als Sarvâstivâdâs übersetzt, so müssen sie doch offenbar von einander verschieden und kann nur die eine von beiden die der Sarvâstivâda sein. Mit allem Respekt somit vor der gewaltigen Mühe, der sich Julien hierbei unterzogen hat, und mit aller Anerkennung des von ihm Geleisteten, glauben wir dennoch annehmen zu müssen, dass eine vollständige Sicherheit in der Restitution der Sanskrittitel buddhistischer Werke aus der chinesischen Umschreibung noch nicht erreicht ist, und erst dann erreicht werden kann, wenn, worauf auch Julien selbst mit Recht aufmerksam macht, eine Concordanz der chinesischen Titel mit den tibetischen möglich sein wird, welche letzteren ja fast durchgängig von den Sanskrittiteln begleitet werden: eine solche Concordanz liegt den Angaben des russischen Pater Habakuk zufolge, dem Julien auch die erste Nachricht über jenen Katalog verdankte, bereits in der Pekinger

*) Und dabei die merkwürdige Angabe: „cette collection fut publiée deux cents ans (!) après la mort du Buddha par l'école Chang-tso-pou ou Mahâsthaviranikâya, dont le fondateur fut Kapila (!)".

Ausgabe des Kâgyur vor, leider ist aber letztere bis jetzt noch nicht nach Europa gekommen. — Von noch bedeutenderem Nutzen waren für Julien zwei andere Werke aus der Bibliothek des asiatischen Departements in St. Petersburg, nämlich 1) Thang-chi-youen-ing-i-tsie-king-in-i, les sons et les sens de tous les livres sacrés des Thang, in 25 Büchern, verfasst um 649 durch Youen-ing, einen Mitarbeiter des Hiuen Thsang in der Uebersetzung der von letzterm nach China mitgebrachten indischen Schriften, und 2) Fan-i-ming-i-tsi, collection de noms et de mots Fan *) traduits en Chinois, verfasst von 1143-57 durch Fa-yun. Aus diesen beiden Werken zog sich Julien sämmtliche Fan-Wörter nebst den begleitenden Erklärungen aus, und gewann durch genaue Zergliederung ihrer phonetischen Bestandtheile allmälig für die 52 (sic!) Buchstaben des indischen Alphabets gegen 1000 chinesische Charaktere, durch welche dieselben sich ausgedrückt fanden, wobei sich zugleich ein grosser Theil der bereits früher von ihm selbstständig als indischen Buchstaben entsprechend aufgefundenen Zeichen völlig bestätigte: bei der grossen Zahl dieser Zeichen nun ist aber natürlich im Allgemeinen blos da eine korrekte Restitution der indischen Wörter möglich, wo zugleich auch deren Uebersetzung angegeben ist, und sich somit Laut und Sinn die Hand reichen: überall dagegen, wo wir entweder nur die Uebersetzung oder nur die phonetische Umschreibung haben, ist zunächst keine absolute Sicherheit zu erhalten und zwar natürlich im ersteren Falle bei der grossen Masse gleichbedeutender Wörter im Indischen fast noch weniger als im letzteren, obschon der buddhistische Sprachgebrauch allerdings mehrfach ziemlich entscheidende

*) Fan ist nach p. XV not. die Abkürzung von Fan-lan-mo d. i. Brahman.

Hülfe bietet. Mit einer einzigen Ausnahme sind übrigens glücklicher Weise in dem Bericht des H. Ths. alle geographischen Namen phonetisch ausgedrückt, wobei freilich nur sporadisch eine Uebersetzung der Bedeutung beigefügt ist: es liegt auf der Hand, wie schwierig es somit trotz der Hülfsmittel, die uns gerade hierbei zu Gebote stehen, sein muss, die entsprechenden indischen Namen zu finden: geradezu unmöglich allerdings würde dies sein, wenn H. Ths. dieselben etwa nur übersetzt hätte, ohne ihre Aussprache anzugeben.

Nachdem Julien die Schwierigkeiten, die sich ihm hier in den Weg stellten, und die Art und Weise, wie er sie bewältigt, ausführlich erörtert hat, wobei er sich über seine Vorgänger Rémusat, Klaproth, Landresse, die Uebersetzer und Herausgeber des Foe Koue Ki, in etwas harten und unbilligen Worten ausspricht, giebt er zunächst eine Analyse der Reise des H Ths., sodann einige Angaben über die Biographie desselben, deren Uebersetzung den Inhalt dieses Bandes bildet, und deren Verfasser, endlich sehr umfassende Versprechungen über den Inhalt des zweiten Bandes, der diesem ersten hier folgen soll: derselbe soll eine neue Uebersetzung von Fa Hian's Foe Koue Ki (399—416) erhalten, sodann die (schon von Neumann übersetzte) Reise des Song-yung (518-21) in Gandhâra, ferner die Reise von 56 buddhistischen Geistlichen (redigirt 730), endlich die Reise des Khi-nie (964—76): darauf soll, wie bereits bemerkt, eine ausführliche Analyse der Reise des H. Ths. (629—45) folgen, sodann der über Magadha handelnde Theil derselben, ferner eine Menge biographisch-chronologischer Details, zwei Indices chinesisch-sanskrit und sanskrit-chinesisch, zwei alte chinesische Karten, endlich eine Reisekarte des H. Ths. selbst von Herrn Vivien de St. Martin, dem bekannten Herausgeber der „nouvelles annales des voyages.“ Von einer

vollständigen Uebersetzung des H. Ths. ist also hierbei nicht die Rede: vermuthlich ist es der grosse Umfang, der dabei hindernd in den Weg tritt: wir können aber Herrn Julien nicht dringend genug bitten, sich dadurch nicht abschrecken, sondern lieber die bereits übersetzten Foe-Koue-Ki und Song-yung trotz aller etwaigen Fehler ihrer Uebersetzungen bei Seite zu lassen.

Die vorliegende Lebensbeschreibung nun des H. Ths. zerfällt in zehn Capitel: das erste p. 1—45 schildert seine Kindheit, seine Jugend, seine Begier nach Indien zu kommen, um dort die heiligen Schriften Buddha's zu studiren, seine heimliche Abreise und seinen Weg bis in das Land Akini: Cap. 2 p. 46—113 begleitet ihn von da bis Kanyâkubjâ: Cap. 3 p. 114—75 von Ayodhyâ bis Hiranyaparvata: Cap. 4 p. 176—227 von Campâ bis Kâmarûpa: Cap. 5 p. 228—91 beschreibt seine Rückkehr, und Capitel 6—10 (p. 292—351), von denen Julien mit Recht nur ein Resumé gegeben hat, seine Erlebnisse nach der Rückkehr bis zu seinem Tode. Daran schliessen sich als eine äusserst dankenswerthe Zugabe (p. 353—461) geographische Dokumente über die erwähnten Länder in alphabetischer Reihenfolge, die mit Ausnahme weniger Artikel aus dem Originalwerke des H. Ths. entlehnt sind: und ein Appendix p. 463—66 stellt diese Länder sodann übersichtlich in der Ordnung zusammen, in der sie in der Reiseroute selbst vorkommen. Für weitere Indices werden wir auf den zweiten Band verwiesen.

Heben wir nunmehr einige der wichtigsten Punkte aus dem Inhalte des Werkes heraus, wenn auch dieselben zum grossen Theil bereits bekannt sind. Die Tradition über die seit Buddha's Tode verflossene Zeit war schon damals äusserst schwankend (cf. Foe Koue Ki p. 237): die einen rech-

neten 1200, die andern 1500 Jahr, andre endlich behaupteten es seien noch nicht volle 1000 Jahre verflossen (p. 131): zu letztrer Angabe stimmt die, dass Kanishka von dem wir durch seine Münzen wissen, dass er c. 10—40 p. Chr. gelebt hat, in das 400ste Jahr nach Buddha gesetzt wird (p. 95): die eigne Ansicht des H. Ths., resp. die damals bei den Chinesen gültige, hierüber erfahren wir nicht, wohl aber wird an einer andern Stelle (p. 188) das nirvâṇam weit über 1100 Jahr zurück verlegt. — Aus dem p. 400 Bemerkten erfahren wir, dass es auch zu H. Ths.'s Zeit noch (cf. Foe Koue Ki p. 175) Anhänger des Devadatta gab, und zwar hatten dieselben an einem Orte des östlichen Indiens drei Klöster inne. — Hundert Jahr nach dem nirvâṇa verlegte O-chou-kia (Açoka), der Bruderenkel *) des Bimbisâra, seine Residenz von Râjagṛiha nach Pâṭaliputrapura: (s. oben p. 41) es ist dies der Kâlâsoka des Mahâvaṇsa: doch wird auch der Dhammâsoka desselben in dieselbe Zeit versetzt, (also beide Açoka identificirt), wenn es p. 198 von dem Apostel Ceylon's heisst: „dans la premiére centaine d'années, qui suivit le nirvâṇa de Jou-laï (du Tathâgata), Mo-hi-in-to-lo (Mahendra), frère cadet du roi Wou-yeou (Açoka, dies ist der Name, den derselbe hier durchweg führt), ayant renoncé aux plaisirs du monde, prit avec lui quatre Cha-men (Çramaṇas), voyagea avec eux à travers les airs et vint convertir ce royaume (Ceylon)". — Der König Mo-hi-lo-kiu-lo (Mahirakula), der nach p. 459 mehrere Jahrh. vor H. Ths. in Che-kie-lo (Çâkala) regierte, und wie es scheint den Buddhismus begünstigte, ist wohl identisch mit Mihirakula, einem der Nachfolger des Kanishka **), den die Râjataraṇginî I, 291 ff.

*) Nicht Grossenkel, wie im Foe Koue Ki übersetzt ist.

**) Lassen freilich in seiner Restitution der Chronologie der Râjataraṇginî macht ihn zum Vorgänger, und nennt ihn überdem Mihirâkula.

als Einführer des Sonnenkultus schildert. — Die Geschichte der Vertreibung der dem Buddhismus feindlichen Krita aus Kashmir durch den Tukhârafürsten von Himatala wird hier (p. 248) wenig exakt erzählt, und ist uns bereits aus dem Original des H. Ths. selbst nach Juliens eigner Uebersetzung besser bekannt, s. Lassen Indien II, 906-7, wonach diese Vertreibung c. 200 Jahre nach Kanishka stattfand. — Der Verfall des Buddhismus, den H. Ths. in den meisten Theilen des eigentlichen Indiens vorfand, erklärt es, dass man schon damals an den Untergang des Gesetzes Buddha's dachte, und das Ende desselben sogar bereits für nahe hielt (p. 141-2. 289. 375). — Sechszig Jahre vor H. Ths.'s Ankunft regierte in Mâlava (das übrigens seltsamer Weise von Ujjayinî getrennt wird p. 205. 207) ein trefflicher König Kiaï-ji, Çilâditya (p. 204), dessen Neffen nach p. 370, wo er phonetisch Chi-lo-'o-t'ie-to genannt wird, noch zu H. Ths.'s Zeit über Valabhî herrschten. — Als mächtigster Fürst zur Zeit des H. Ths. selbst erscheint ein andrer Kiaï-ji oder Chi-lo-'o-t'ie-to, Çilâditya *), König von Kanyâkubja, der mehr als 30 Jahre regierte (p. 251) und im Jahre 650 starb (p. 215): er war der Sohn des Po-lo-kie-lo-fa-tan-na, Prabhâkaravardhana (?), und jüngerer Bruder des Ho-li-cha-fa-tan-na, Harshavardhana, welcher letztre durch einen dem Buddhismus feindlichen Fürsten Che-chang-kia, Çaçanka (soll wohl Çaçânka heissen), getödtet ward, worauf ihm eben Çilâditya folgte (p. 111 ff.). Reinaud hat im mém. sur l'Inde (p. 136—43) mit Recht hierbei auf den König Harsha verwiesen, von dem Albîrûnî berichtet, dass er nach dem Almanach

*) Der Name Çilâditya findet sich mehrmals unter den Herrschern der Valabhî-Dynastie: auch hiess so der Sohn des Harsha Vikramâditya in Ujjayinî, den der Verfasser der Râjatarangiṇî für den wahren Çakavertilger hält (III, 125-28. 332).

von Kashmir 607 p. Chr. gelebt habe, was vortrefflich hierzu passt: in der Râjatarangini findet sich übrigens nichts davon, denn der Harsha Vikramâditya, der darin als Vater eines Çilâditya erscheint, fällt der dortigen Rechnung nach in eine weit frühere Zeit, nach Lassen 118 p. Chr.*). Der Name Che-chang-kia könnte an Sâhasânka, den Beinamen des Epochenstifters Vikramâditya erinnern, doch ist dies wohl nur trügerisch. — Auffallend ist, dass schon zu H. Ths.'s Zeit die Mahratten, Moholato, denselben kriegerischen Ruf und dieselbe Tapferkeit zeigten, die sie noch in neuerer Zeit zu so furchtbaren Feinden der Engländer gemacht hat. Ihr König war der einzige (p. 203. 416), dem Çilâditya nichts anhaben konnte und der sich frei von dessen Herrschaft erhielt. — Die Herrschaft der Touholo, Tukhâra, war zwar zersplittert (p. 268. 69. 455) und sie selbst standen unter der Botmässigkeit der Tou-kioue, Türken, doch aber ward der grössere Theil der westlich vom Indus liegenden Landstriche von Fürsten ihres Stammes beherrscht: die You-eitchi oder Hiungnu werden nicht genannt: die Tsekia aber, worunter wir wohl die Çaka, nicht Ceka (sic!), wie Julien will, zu verstehen haben, besassen noch das Land zwischen Hyphasis und Indus (p. 96. 458), so wie Multan selbst. — Wenn an letzterem Orte der Sonnengott verehrt ward (p. 414), so gab es dagegen in Persien brahmanische Tempel und buddhistische Klöster (p 431). — Von Kashmir (p. 107. 108) und Gandhâra (p. 115) gingen mehrfach buddhistische Priester nach dem mittleren Indien, um daselbst die reine Lehre des Buddhismus zu erhalten, der ausser den westlichen Ländern nur in Magadha noch in voller Blüthe stand. — Letztres Land im Osten und Mâlava im Westen waren die beiden Hauptsitze der Wissenschaft (p. 419). — Pânini wird ausdrücklich als ein

*) Ausser diesen giebt es noch zwei andere Harsha, 1) der, dessen Aera nach Albîrûnî angeblich 457 a. Chr. beginnt, und 2) der Patron der Poesie A. D. 1113.

Gandhâra bezeichnet: die grammatischen Angaben über die Sprache der Inder (p. 165—71) bilden eine höchst interessante Episode, aus der man freilich ohne Kenntniss des Sanskrit schwerlich klug werden würde, von der es aber doch zu bedauern bleibt, dass sie nicht noch etwas ausführlicher ist. H. Ths. unterscheidet zwei Wortklassen, die Men-tse-kia (?darunter muss also wohl taddhita stecken?) und die Ouen-na-ti, Unâdi, sodann zwei andere, die Ti-yen-to, tinganta (nicht tryanta, wie Julien wunderbarer Weise restituirt), und die Sou-man-to, subanta (nicht soupanta, wie ungrammatisch geschrieben ist): er spricht dann von Âtmanepadam, Parasmaipadam, conjugirt das Praesens Parasm. der √ bhû, und deklinirt das Wort purusha durch alle Casus und Numeri. — Noch heben wir die Sage von der Löwenbraut (p. 194 ff. Foe Koue Ki p. 356. Mahâvaṁsa Cap. VI p. 43 ff.) und der Bevölkerung Ceylon's durch ihre Kinder hervor, sodann die kleine Thierfabel (p. 221), wie der Fuchs sich vor Mäusen und Ratten rühmte, tapferer als der Löwe zu sein, bei dessen Anblick aber verschwand, endlich die Sitte des Anschlagens von Thesen an die Klosterthür als Herausforderung zur Disputation (p. 223. 245), und den eigenthümlichen Kopfschmuck der Touholo-Frauen, ein drei Fuss langes Horn (p. 269).

Was die geographischen Data betrifft, so möchte es wohl, trotz dessen, dass man jetzt nach Julien's scharfsinniger Bemerkung, die Länder, von denen H. Ths. nur durch Hörensagen spricht, von denen, die er selbst besucht hat, sicher unterscheiden kann, ziemlich schwer sein, aus den von H. Ths. angegebenen Entfernungen klug zu werden und dieselben zu rechtfertigen: so rechnet er z. B. p. 103 vom Çatadru bis nach Mathurâ hin, noch dazu mit einem bedeutenden Umwege, nur 1300 li (130 lieues), was indess der Wahrheit ziemlich nahe

kommen mag, dagegen aber p. 204 von Barygaza bis Mâlva 2000 li (!), und p. 207 von Surâshṭra nach Guzerate 1800 li, von da ferner nach Ou-che-yen-na, Ujjayinî, 2800 li (!). Mehrfach wird die Schuld wohl daran liegen, dass der richtige indische Name nocht nicht aufzufinden ist, wie denn ja in der That viele der hier genannten Ländernamen bis jetzt anderweitig noch ganz unbekannt sind. Auffallend übrigens ist es, dass Julien mehrmals indische Wortformen sucht, allerdings dieselben meist mit Fragezeichen versehend, wo an dieselben der Entfernung von Indien wegen kaum gedacht werden darf: so erklärt er Akini, das heutige Kharachar, durch agni *), So-tou-li-se-na am Yaxartes durch sutrishṇa, Kou-cho-ang-ni-kia durch kuçannika (was übrigens gar keinen Sinn giebt, ein Fall der auch sonst noch hie und da bei Julien's Restitutionen vorkömmt), Kiou-lou-sa-pang durch krosapam (sic!), Ta-mo-si-tie-ti am Oxus durch dhamasthiti (soll wohl = dharmasthiti sein?), Chang-mi durch Çâmbi, Ko-pan-to durch khavandha (sic!), Pi-mo durch bhîma, Tche-mo-t'o-na durch camadhana (sic!), Na-so-po durch navapa: zwar sind bekanntlich durch den Einfluss des Buddhismus (cf. Foe Koue Ki p. 14 15) indische Wörter und Namen, besonders für Klöster, Geistliche und dergl., weit zerstreut worden, wie denn z. B. der König von Ko-pan-to sich sogar mit einem indischen Titel Tchi-na-ti-po-kiu-ta-lo, cînadevagotra, nannte **), resp. wohl von der Geistlichkeit so genannt wurde — auch der Name von Khotan, Kiu-sa-tan-na, soll der Legende nach, falls diese nicht etwa erst nach ihm gemacht ward, aus Go-stana (Julien schreibt ku-stana), Kuheuter, entstanden sein, —

*) cf. allerdings Foe Koue Ki p. 163.

**) In Ko-pan-to liegt auch pun-yang-chi-lo maison du bonheur d. i. puṇyaçilâ Foe Koue Ki p. 398.

von den obigen aber Namen lässt sich wohl nur sutrishna und dhamasthiti etwa vertheidigen, obwohl die halbe Päliform bei letzterem sehr auffallend wäre.

Fassen wir unser Urtheil kurz zusammen: wenn man einestheils das von den Herausgebern des Foe-Koue-Ki Gegebene, so wie anderntheils die verschiedenen Fragmente abzieht, die Julien bereits früher für die Herren Reinaud und Lassen aus dem Original des H. Ths. übersetzt hat, und die sich in deren Werken mitgetheilt finden, so bleibt im Ganzen für Indien selbst nur eine verhältnissmässig kleine Zahl wichtiger Data übrig, die wir erst aus dem vorliegenden Werke kennen lernen: die Bedeutung desselben besteht vielmehr hauptsächlich darin, dass durch die festere Grundlage, welche Julien für die Restituirung der indischen Wörter gewonnen hat, die Nomenklatur der Orte etc. im Vergleich zu der von den Herausgebern des Foe Koue Ki gegebenen in eine ganz andere, richtigere Gestalt gegossen ist: Julien würde aber der Wissenschaft einen bei weitem grösseren Dienst geleistet haben, wenn er statt dieser Lebensbeschreibung, so dankenswerth dieselbe ist, das Originalwerk des H. Ths. allgemein zugänglich gemacht hätte: hoffen wir, dass unsre dringende Bitte, dies noch und zunächst zu thun, bei ihm Gehör finden möge. Wir schliessen damit, dem ausgezeichneten Sinologen unsre lebhafte Anerkennung für die gewiss seltene Ausdauer auszudrücken, durch die es ihm in schon reiferen Jahren gelungen ist, sich auf einem ihm bis dahin ganz fremden Gebiete der Wissenschaft noch völlig einzubürgern, und eine Kenntniss des Sanskrit zu gewinnen, die ihn zwar nicht vor einzelnen Missgriffen schützt, die aber doch eine sehr respektable genannt werden muss. *A. W.*

00058096

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 17 February, 2016